


# في
# الشَّريعة الإسلاميَّة

تأليف

الدكتور إسماعيل كوكسال





مؤسسة الرسالة

# تغير الأحكام

في

الشريعة الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

غاية في كلمة

جميع الحقوق محفوظة للناشر

الطبعة الأولى

١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م

مؤسسة الرسالة

للطباعة والنشر والتوزيع

وطى المصيطبة
شارع حبيب أبي شهلا
بناء المسكن
هاتف: ٣١٩٠٣٩ - ٨١٥١١٢
فاكس: ٨١٨٦١٥ (٩٦١١)
ص.ب: ١١٧٤٦٠
بيروت - لبنان

Resalah
Publishers

Tel: 319039 - 815112
Fax: (9611) 818615
P.O.Box: 117460
Beirut - Lebanon

Email:
resalah@resalah.com

Web Location:
Http://www.resalah.com



(١)

# تغيّر الأحكام

## في

# الشّريعة الإسلاميّة

تأليف
الدكتور إسماعيل كوكسال

مؤسسة الرسالة
ناشرون

بسم الله الرحمن الرحيم

# تقديم

## فضيلة الأستاذ الدكتور: أبو لبابة حسين
## رئيس جامعة الزيتونة سابقاً

مِنَ ٱلْحَقَائِقِ ٱلثَّابِتَةِ ٱلَّتِي لاَ يُنْكِرُهَا بَاحِثٌ مُلِمٌّ بِأَسْرَارِ ٱلْكِتَابِ وَٱلسُّنَّةِ أَنَّ ٱلشَّرِيعَةَ ٱلإِسْلاَمِيَّةَ صَالِحَةٌ لِلْخَلْقِ جَمِيعاً وَفِي كُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ، لأَنَّهَا شَرِيعَةٌ إِلاَهِيَّةٌ رَبَّانِيَّةٌ تَتَّسِمُ بِٱلدَّيْمُومَةِ وَٱلأَبَدِيَّةِ وَٱلْكَمَالِ وَٱلشُّمُولِ، وَتَقُومُ عَلَى ٱلسَّمَاحَةِ وَٱلتَّيْسِيرِ عَلَى ٱلنَّاسِ وَجَلْبِ ٱلنَّفْعِ لَهُمْ وَدَفْعِ ٱلضَّرَرِ وَرَفْعِ ٱلْحَرَجِ وَدَرْءِ ٱلْمَفَاسِدِ عَنْهُمْ، بِصَرِيحِ قَوْلِ مُنَزِّلِ ٱلشَّرِيعَةِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وَقَوْلِهِ فِي مَعْرِضِ ٱلامْتِنَانِ عَلَى ٱلْخَلْقِ بِمَبْعَثِ رَسُولِه ﷺ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وَهِيَ شَرِيعَةٌ مَرِنَةٌ سَهْلَةُ ٱلتَّطْبِيقِ ذَاتُ مَقَاصِدَ إِنْسَانِيَّةٍ عَالِيَةٍ تَرْمِي إِلَى تَحْقِيقِ ٱلْخَيْرِ لِلْخَلْقِ وَتَسْتَجِيبُ لِمُخْتَلِفِ ٱلْبِيئَاتِ، وَٱلظُّرُوفِ ٱلْمُتَغَيِّرَةِ، مَعَ قُدْرَةٍ وَاضِحَةٍ عَلَى ٱلْحِفَاظِ عَلَى أَصَالَتِهَا وَجَوْهَرِهَا، وَهِيَ شَرِيعَةٌ وَسَطٌ بَيْنَ ٱلشَّرَائِعِ ٱلسَّابِقَةِ ٱلْمُحَرَّفَةِ ٱلْمُتَحَجِّرَةِ، وَٱلشَّرَائِعِ ٱلْوَضْعِيَّةِ ٱلْمُتَغَيِّرَةِ، فَهْيَ تُرَاعِي فِي أَحْكَامِهَا ٱلْمُخْتَلِفَةِ وَاقِعَ ٱلنَّاسِ ٱلْمَعِيشَ وَفِطْرَتَهُمْ وَظُرُوفَهُمْ وَأَحْوَالَهُمْ ٱلْقَارَّةَ وَٱلطَّارِئَةَ، وَأَوْضَاعَهُمْ ٱلْجُغْرَافِيَّةَ وَٱلْبِيئِيَّةَ مِمَّا يُثْبِتُ قُدْرَتَهَا عَلَى ٱلْوَفَاءِ بِحَاجَاتِهِمْ وَتَحْقِيقِ مَصَالِحِهِمْ ٱلَّتِي لاَ تَنْحَصِرُ جُزْئِيَّاتُهَا وَلاَ تَتَنَاهَى أَفْرَادُهَا، وَأَهْلِيَّتَهَا لإِيجَادِ ٱلْحُلُولِ ٱلْمُنَاسِبَةِ لِكُلِّ ٱلْمُسْتَجِدَّاتِ وَٱلْمُسْتَحْدَثَاتِ ٱلَّتِي تَجِدُّ فِي حَيَاةِ ٱلنَّاسِ عَلَى مُخْتَلِفِ ٱلأَصْعِدَةِ.

وَهِيَ شَرِيعَةٌ وَإِنْ كَانَتْ ذَاتَ طَابَعٍ جَمَاعِيٍّ، تُقَدِّمُ ٱلْمَصَالِحَ ٱلْعَامَّةَ عَلَى ٱلْمَصَالِحِ ٱلْفَرْدِيَّةِ عِنْدَ تَصَادُمِهَا، إِلَّا أَنَّهَا تُؤْمِنُ بِمَبْدَإٍ جَوْهَرِيٍّ يَقُومُ عَلَى ٱلْحِكْمَةِ ٱلْقَائِلَةِ «ٱلْفَرْدُ لِلْمَجْمُوعِ وَٱلْمَجْمُوعُ لِلْفَرْدِ» خِلَافاً لِلْحِكْمَةِ ٱلسَّائِدَةِ فِي أُورُوبَّا، وَٱلَّتِي تَنْضَحُ مَادِّيَّةً وَفَرْدِيَّةً: «كُلُّ إِنْسَانٍ لِنَفْسِهِ وَٱللَّهُ لِلْجَمِيعِ».

وَٱلشَّرِيعَةُ ٱلإِسْلَامِيَّةُ سَوَاءٌ مِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِٱلاعْتِقَادِيَّاتِ أَوْ بِٱلْعِبَادَاتِ وَٱلْمُعَامَلَاتِ كُلُّهَا مِنْ عِنْدِ ٱللَّهِ فَلَا يَجُوزُ ٱلتَّفْرِيقُ بَيْنَ جَانِبٍ وَآخَرَ، وَهِيَ فِي نِظَامِهَا وَدِقَّتِهَا جُزْءٌ مِنْ نِظَامِ ٱلْكَوْنِ وَنَامُوسِهِ، فَكَمَا أَنَّ أَيَّ ٱنْخِرَامٍ لِهَذَا ٱلنِّظَامِ يُفْسِدُ نِظَامَ ٱلْكَوْنِ وَتَوَازُنَهُ فَإِنَّ أَيَّ ٱنْحِرَافٍ عَنْ شَرْعِ ٱللَّهِ أَوْ تَعْطِيلٍ لَهُ أَوْ تَغْيِيرٍ لِأَحْكَامِهِ يُفْسِدُ حَيَاةَ ٱلنَّاسِ: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي ٱلنَّاسِ﴾ [الروم: ٤١].

وَكَمَا أَنَّ ٱحْتِرَامَ عُلَمَاءِ ٱلطَّبِيعَةِ لِنَوَامِيسِ ٱلْكَوْنِ وَعَجَائِبِهِ وَأَسْرَارِهِ لَمْ يَمْنَعْهُمْ مِنَ ٱلاجْتِهَادِ وَتَحْقِيقِ مَصَالِحَ كَثِيرَةٍ وَإِنْجَازِ ٱكْتِشَافَاتٍ وَمَنَافِعَ جَمَّةٍ دُونَ مُنَاهَضَةٍ لِسُنَنِ ٱللَّهِ ٱلَّتِي لَا تَتَبَدَّلُ، فَكَذَلِكَ عُلَمَاءُ ٱلشَّرِيعَةِ فَإِنَّ أَمَامَهُمْ مَجَالَاتٍ فَسِيحَةً لِلاجْتِهَادِ وَإِعْمَالِ ٱلرَّأْيِ وَٱلتَّدَبُّرِ وَمُعَالَجَةِ مَا يَجِدُّ مِنْ قَضَايَا وَمُسْتَحْدَثَاتٍ وَدِرَاسَتِهَا لِاسْتِنْبَاطِ ٱلأَحْكَامِ ٱلْمُنَاسِبَةِ فِي نِطَاقِ ٱحْتِرَامِ أُصُولِ ٱلشَّرِيعَةِ وَحَقَائِقِهَا ٱلْمَسْطُورَةِ فِي نُصُوصِهَا ٱلْقَطْعِيَّةِ ٱلَّتِي لَا يَجُوزُ تَجَاوُزُهَا بِفِعْلِ ٱلأَهْوَاءِ ٱلَّتِي قَدْ تَلْبَسُ لَبُوسَ ٱلْعَصْرِيَّةِ وَمُوَاكَبَةِ ٱلزَّمَنِ أَوْ اللَّحَاقِ بِرَكْبِ ٱلْحَضَارَةِ وَنَحْوِهَا مِنَ ٱلدَّعَاوَى ٱلَّتِي ظَاهِرُهَا فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَبَاطِنُهَا مِنْ قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ. وَقَدْ حَذَّرَ ٱلْحَقُّ تَعَالَى رَسُولَهُ ٱلْكَرِيمَ ﷺ مِنَ ٱلْخُضُوعِ لِأَهْوَاءِ ٱلنَّاسِ وَٱتِّبَاعِ مَا تُوحِي بِهِ إِلَيْهِمْ شَيَاطِينُهُمْ، وَمَا تُزَيِّنُهُ لَهُمْ نُفُوسُهُمُ ٱلأَمَّارَةُ مِنَ ٱلْبَاطِلِ فَقَالَ: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٥﴾﴾ [البقرة: ١٤٥].

وَمِثْلَمَا وَاجَهَ سَلَفُ ٱلأُمَّةِ مَا جَدَّ فِي عُصُورِهِمْ مِنْ أَحْوَالٍ وَأَوْضَاعٍ مُسْتَحْدَثَةٍ، وَعَالَجُوهَا بِحِكْمَةٍ حَفِظَتْ لِلنَّاسِ مَصَالِحَهُمْ وَحَفِظَتْ لِلشَّرِيعَةِ سُلْطَتَهَا، فَإِنَّ عُلَمَاءَ ٱلشَّرِيعَةِ ٱلإِسْلَامِيَّةِ وَأَهْلَ ٱلْحَلِّ وَٱلْعَقْدِ فِي بِلَادِ ٱلإِسْلَامِ

فِي ٱلْعَصْرِ ٱلْحَدِيثِ يُوَاجِهُونَ تحدياتٍ ضَخْمَةٍ مُمَثَّلَةً فِي سَيْلِ ٱلْمُسْتَجَدَّاتِ ٱلْحَدِيثَةِ فِي مُخْتَلَفِ ٱلْمَجَالَاتِ ٱلسِّيَاسِيَّةِ وَٱلِاقْتِصَادِيَّةِ وَٱلِاجْتِمَاعِيَّةِ وَٱلإِعْلاَمِيَّةِ وَٱلطِّبِّيَّةِ وَٱلْبِيئِيَّةِ وَغَيْرِهَا، وَهِيَ مُسْتَجَدَّاتٌ فِي حَاجَةٍ أَكِيدَةٍ إِلَى إِيجَادِ حُلُولٍ إِسْلاَمِيَّةٍ لَهَا تُحَقِّقُ لِلْفَرْدِ ٱلْمُسْلِمِ طُمَأْنِينَةَ ٱلْقَلْبِ وَتُؤَمِّنُ لَهُ تَوْثِيقَ صِلَتِهِ بِرَبِّهِ، وَتُثْبِتُ فِي ٱلْوَقْتِ نَفْسِهِ قُدْرَةَ ٱلشَّرِيعَةِ عَلَى ٱلإِسْتِجَابَةِ لِمُقْتَضَيَاتِ ٱلْعَصْرِ وَمُسْتَحْدَثَاتِهِ.

وَإِنَّ ٱلإِخْلاَدَ إِلَى ٱلْجُمُودِ وَرَفْضِ كُلِّ جَدِيدٍ أَوِ ٱلاسْتِكَانَةَ إِلَى ٱلْحُلُولِ ٱلْمُسْتَوْرَدَةِ بَعِيداً عَنِ ٱلشَّرِيعَةِ يُعَدُّ تَخَاذُلاً وَعَجْزاً يَتَحَمَّلُ وِزْرَهُ أَهْلُ ٱلْحَلِّ وَٱلْعَقْدِ وَٱلْعَلَمَاءُ، لأَنَّ شَرِيعَةَ ٱللَّهِ لَمْ تَعْجَزْ فِي ٱلْمَاضِي وَلَنْ تَعْجَزَ فِي ٱلْحَاضِرِ وَٱلْمُسْتَقْبَلِ عَلَى مُعَالَجَةِ قَضَايَا ٱلْعَصْرِ إِذْ تَحْمِلُ فِي طَيَّاتِ نُصُوصِهَا وَقَوَاعِدِهَا ٱلأُصُولِيَّةِ وَٱلْفِقْهِيَّةِ ٱلْحُلُولَ ٱلْمُنَاسِبَةَ لِكُلِّ جَدِيدٍ. وَٱلسَّبِيلُ إِلَى مُعَالَجَةِ قَضَايَا ٱلْعَالَمِ ٱلإِسْلاَمِيِّ ٱلْمُسْتَجَدَّةِ هُوَ ٱلاجْتِهَادُ وَهُوَ «طَوْقُ نَجَاةِ ٱلْعَقْلِ ٱلْمُسْلِمِ» عَلَى مَلْحَظِ د. مُحَمَّد عَمَارَة فِي كِتَابِهِ «ٱلنَّصُّ الإِسْلاَمِيُّ بَيْنَ ٱلاِجْتِهَادِ وَٱلْجُمُودِ وَٱلتَّارِيخِيَّةِ».

وَيَحِقُّ لَنَا أَنْ نَتَسَاءَلَ: أَيَّ ٱجْتِهَادٍ نُرِيدُ؟ إِنَّهُ ٱلاجْتِهَادُ ٱلْمُسْتَمَدُّ مِنْ نُصُوصِ ٱلْكِتَابِ وَٱلسُّنَّةِ، وَٱلْمُسْتَنِيرُ بِأَحْكَامِهِمَا وَٱلْمَرَاعِي لِلأَعْرَافِ وَٱلْعَادَاتِ وَتَحْقِيقِ ٱلْمَصَالِحِ، وَٱلرَّامِي إِلَى تَفْعِيلِ ٱلشَّرِيعَةِ وَإِحْيَاءِ دَوْرِهَا فِي حَيَاتِنَا ٱلْمُعَاصِرَةِ وَإِلَى تَحْقِيقِ ٱلانْبِعَاثِ ٱلإِسْلاَمِيِّ ٱلْحَقِيقِيِّ ٱلَّذِي يُفَجِّرُ طَاقَاتِ ٱلأُمَّةِ حَتَّى تَعْمَلَ بِكَامِلِ قُوَاهَا وَبِنَجَاحٍ عَلَى ٱلإِقْلاَعِ ٱلْحَضَارِيِّ وَٱسْتِعَادَةِ ٱلْوَعْيِ وَتَحْقِيقِ ٱلذَّاتِ.

أَمَّا ٱلاجْتِهَادُ ٱلَّذِي يُوصِي بِهِ ٱلأُسْتَاذُ «ولْيَمْ كليفُورْدْ» مُدِيرُ مَعْهَدِ عِلْمِ ٱلإِجْرَامِ فِي أُسْتَرَالِيَا ضِمْنَ تَقْرِيرٍ ـ وَقَعَ لِحُسْنِ ٱلْحَظِّ، بَيْنَ يَدَيْ ٱلشَّيْخِ سَعِيدِ رَمَضَانَ ٱلْبُوطِيِّ ٱلَّذِي نَشَرَ خَفَايَاهُ فِي كِتَابِ «ٱلإِسْلاَمُ وَٱلْعَصْرُ: تَحَدِّيَاتٌ وَآفَاقٌ» ـ رَفَعَهُ إِلَى هَيْئَةِ ٱلأُمَمِ ٱلْمُتَّحِدَةِ ٱلَّتِي تَقِفُ وَرَاءَهَا دَوَائِرُ مَشْبُوهَةٌ تَسْعَى

لإِجْهَاضِ كُلِّ حَرَكَةِ نُمُوٍّ وَتَطْوِيرٍ حَقِيقِيٍّ فِي ٱلْعَالَمِ ٱلإِسْلاَمِيِّ، فَهُوَ ٱجْتِهَادٌ وَهْمِيٌّ مُزَيَّفٌ يَسْعَى فَقَطْ إِلَى إِضْفَاءِ سِمَةِ ٱلشَّرْعِيَّةِ وَٱلإِسْلاَمِيَّةِ عَلَى ٱلنُّظُمِ وَٱلْمَشَارِيعِ ٱلَّتِي تَخْدُمُ مَصَالِحَ ٱلْغَرْبِ وَتُمَكِّنُهُ مِنْ تَحْقِيقِ مُخَطَّطَاتِهِ ٱلاِسْتِغْلاَلِيَّةِ فِي ٱلْعَالَمِ ٱلإِسْلاَمِيِّ. وَلاَ شَكَّ فَإِنَّ هَذَا ٱلاِجْتِهَادَ رَدٌّ عَلَى دُعَاتِهِ وَحُمَاتِهِ وَمُنَفِّذِيهِ جَمِيعاً.

كَمَا أَنَّ الاِجْتِهَادَ ٱلتَّبْرِيرِيَّ لِوَاقِعِ ٱلنَّاسِ ٱلَّذِي يُصْدِرُ سَنَداً شَرْعِيّاً بِٱسْمِ ٱلْمُرُونَةِ وَٱلتَّطَوُّرِ لِمَا يُحْدِثُونَهُ مِنْ أَعْمَالٍ تَبَعاً لأَهْوَائِهِمْ وَشَهَوَاتِهِمْ، هُوَ ٱجْتِهَادٌ مَرْذُولٌ مَرْدُودٌ، لأَنَّ الأَصْلَ خُضُوعُ ٱلنَّاسِ لِلشَّرِيعَةِ لاَ تَطْوِيعُ ٱلشَّرِيعَةِ لِرَغَبَاتِهِمْ ٱلْمُتَقَلِّبَةِ.

كَمَا أَنَّ ٱلاِجْتِهَادَ ٱلَّذِي يُنَادِي بِهِ ٱلتَّغْرِيبِيُّونَ ٱلْعَلْمَانِيُّونَ وَٱلْمُتَمَثِّلِ فِي إِخْضَاعِ ٱلنَّصِّ ٱلدِّينِيِّ لِتَصَوُّرَاتِ ٱلْقَارِىءِ وَٱلْمُفَسِّرِ وَلِمَفَاهِيمِهِ وَأَفْكَارِهِ وَلِقِرَاءَاتِهِ ٱلْمُعَاصِرَةِ، فَيَأْخُذُ مَنْ شَاءَ بِمَا يَشَاءُ مِنْهَا وُصُولاً إِلَى تَمْيِيعِ ٱلشَّرِيعَةِ مِنْ أَحْكَامِ ٱلدِّينِ، مَرَّةً بِدَعْوَى تَارِيخِيَّةِ نُصُوصِهِ ٱلَّتِي تَجَاوَزَهَا ٱلزَّمَنُ، وَأُخْرَى بِدَعْوَى ٱرْتِبَاطِ أَحْكَامِهِ بِأَسْبَابِ ٱلنُّزُولِ ٱلَّتِي هِيَ فِي نَظَرِهِمْ ٱلاحْوَلِ مُؤَقَّتَةٌ وَمَحَلِّيَّةٌ وَخَاصَّةٌ يَنْتَهِي مَفْعُولُهَا بِٱنْتِهَاءِ تِلْكَ ٱلأَسْبَابِ. فَهَذَا ٱللَّوْنُ مِنَ ٱلاِجْتِهَادِ مَرْفُوضٌ كَذَلِكَ لأَنَّهُ ٱجْتِهَادٌ تَفَلَّتَ مِنْ ضَوَابِطِ ٱللُّغَةِ ٱلْعَرَبِيَّةِ، وَتَجَاهَلَ قَوَاعِدَ ٱلْفِقْهِ وَٱلأُصُولِ، وَتَنَكَّبَ عَنْ ثَوَابِتِ ٱلإِسْلاَمِ فِي ٱلْعَقِيدَةِ وَٱلْعِبَادَةِ وَٱلْمُعَامَلَةِ.

لَكِنْ حِينَمَا نَذْكُرُ نُصُوصَ ٱلشَّرِيعَةِ لاَ بُدَّ أَنْ نَتَسَاءَلَ: أَيُّهَا قَابِلٌ لِلاِجْتِهَادِ وَإِعْمَالِ ٱلنَّظَرِ؟ وَإِذَا سَلَّمْنَا بِقَابِلِيَّةِ هَذِهِ ٱلنُّصُوصِ لِلاِجْتِهَادِ! أَلاَ يَتَعَارَضُ ذَلِكَ مَعَ ٱلْمَقُولَةِ ٱلشَّائِعَةِ «لاَ ٱجْتِهَادَ مَعَ ٱلنَّصِّ»؟

إِنَّ ٱلنَّصَّ ٱلَّذِي نَعْنِيهِ هُوَ لَفْظُ ٱلْكِتَابِ ٱلْعَزِيزِ وَٱلسُّنَّةِ ٱلنَّبَوِيَّةِ ٱلْمُطَهَّرَةِ، وَنَحْتَرِزُ بِقَيْدِ ٱلْكِتَابِ وَٱلسُّنَّةِ عَنْ أَقْوَالِ ٱلْفُقَهَاءِ وَٱلْعُلَمَاءِ وَٱجْتِهَادَاتِهِمْ فَهْيَ خَارِجَةٌ عَنْ مَدْلُولِ ٱلنَّصِّ فَلاَ يَجُوزُ عَدُّهَا ضِمْنَ حُدُودِهِ. وَهَذَا ٱلْمَعْنَى لِلنَّصِّ يَخْتَلِفُ عَنِ ٱلْمَعْنَى ٱلأُصُولِيِّ، فَقَدْ عَرَّفَهُ بَعْضُ ٱلْعُلَمَاءِ بِأَنَّهُ «مَا رُفِعَ بَيَانُهُ إِلَى

أَبْعَدِ غَايَاتِهِ»، مَأْخُوذٌ مِنْ مِنَصَّةِ ٱلْعَرُوسِ ٱلَّتِي تُوضَعُ عَلَيْهَا وَتُجَلِّيَ لِتَبْدُوَ لِجَمِيعِ ٱلنَّاسِ فَتَكُونَ أَشَدَّ ظُهُوراً وَجَلاَءً، وَسَمَّى ٱلْأُصُولِيُّونَ ٱلنَّصَّ نَصّاً لِظُهُورِهِ وَشِدَّةِ بَيَانِهِ.

وَٱلْمَعْلُومُ أَنَّ ٱلنَّصَّ ٱلْقُرْآنِيَّ قَطْعِيُّ ٱلْوُرُودِ كُلِّهُ، فَقَدْ وَرَدَ إِلَيْنَا عَنْ طَرِيقِ ٱلتَّوَاتُرِ ٱلْمُفِيدِ لِلْقَطْعِ. أَمَّا مِنْ حَيْثُ الدَّلاَلَةُ فَمِنْهُ مَا هُوَ قَطْعِيٌّ وَمِنْهُ مَا هُوَ ظَنِّيٌّ. بَيْنَمَا ٱلنَّصُّ ٱلنَّبَوِيُّ مِنْهُ مَا هُوَ قَطْعِيُّ ٱلثُّبُوتِ وَٱلدَّلاَلَةِ وَمِنْهُ مَا هُوَ ظَنِّيُّ ٱلثُّبُوتِ وَٱلدَّلاَلَةِ، وَمِنْهُ مَا هُوَ قَطْعِيُّ ٱلثُّبُوتِ ظَنِّيُّ ٱلدَّلاَلَةِ... وَبِذَلِكَ تَتَحَدَّدُ مَجَالاَتُ ٱلاِجْتِهَادِ فِي ٱلنَّصِّ:

١ ـ فَمَا كَانَ قَطْعِيَّ ٱلثُّبُوتِ وَٱلدَّلاَلَةِ مِمَّا هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِثَوَابِتِ ٱلْعَقِيدَةِ أَوْ ٱلْعِبَادَةِ أَوْ بِعَالَمِ ٱلْغَيْبِ وَعَجَائِبِ ٱلْكَوْنِ مِمَّا ٱسْتَأْثَرَ ٱللَّهُ سُبْحَانَهُ بِعِلْمِهِ، وَكَذَلِكَ ثَوَابِتُ ٱلْمُعَامَلاَتِ ٱلدُّنْيَوِيَّةِ، فَإِنَّ ٱلاِجْتِهَادَ فِيهِ يَنْحَصِرُ فِي فَهْمِهِ وَتَفْسِيرِهِ وَمُقَارَنَتِهِ بِغَيْرِهِ مِنَ ٱلنُّصُوصِ ٱلْمُشَابِهَةِ، وَٱلتَّرْجِيحِ بَيْنَهَا وَٱسْتِنْبَاطِ ٱلْأَحْكَامِ وَصِيَاغَةِ ٱلْقَوَاعِدِ مِنْهُ وَتَقْنِينِهَا، إِذْ لاَ يَجُوزُ تَجَاوُزُ أَحْكَامِ مِثْلِ هَذِهِ ٱلنُّصُوصِ أَوْ تَغْيِيرُهَا أَوْ تَعْطِيلُهَا إِلَى يَوْمِ ٱلدِّينِ وَإِلاَّ لَأَدَّى ٱلْأَمْرُ إِلَى نَسْخِ ٱلدِّينِ وَٱلْخُرُوجِ مِنْهُ كَمَا يَخْرُجُ ٱلسَّهْمُ مِنَ ٱلرَّمِيَّةِ.

٢ ـ وَمَا كَانَ قَطْعِيَّ ٱلثُّبُوتِ وَالدَّلاَلَةِ إِلاَّ أَنَّهُ مُتَعَلِّقٌ بِمَصَالِحَ دُنْيَوِيَّةٍ مُتَغَيِّرَةٍ وَمُرْتَهِنَةٍ بِوُجُودِ أَسْبَابٍ وَعِلَلٍ مُعَيَّنَةٍ، فَإِنَّهُ إِذَا ٱنْتَفَتْ تِلْكَ ٱلْمَصَالِحُ لِتَغَيُّرِ ٱلْأَوْضَاعِ ٱلاِجْتِمَاعِيَّةِ أَوِ ٱلاِقْتِصَادِيَّةِ أَوِ ٱلسِّيَاسِيَّةِ وَنَحْوِهَا مِنَ ٱلْأَسْبَابِ وَٱلْعِلَلِ، فَإِنَّ ٱلاِجْتِهَادَ فِيهِ قَدْ يَصِلُ إِلَى ٱسْتِنْبَاطِ حُكْمٍ جَدِيدٍ يُحَقِّقُ ٱلْمَصْلَحَةَ ٱلَّتِي تَعَطَّلَتْ، وَيَتَسَاوَقُ مَعَ ٱلْأَوْضَاعِ ٱلْجَدِيدَةِ، دُونَ أَنْ نُلْغِيَ ٱلنَّصَّ أَوْ نَنْسَخَ ٱلْحُكْمَ ٱلْأَوَّلَ إِذْ مَتَى تَوَفَّرَتْ ظُرُوفُ تَفْعِيلِ ٱلْحُكْمِ ٱلْأَوَّلِ وَتَحْقِيقِ ٱلْمَصْلَحَةِ مِنْهُ، نُعِيدُهُ إِلَى دَائِرَةِ ٱلْعَمَلِ.

فَحُكْمُ إِعْطَاءِ ٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ مَثَلاً مِنْ أَمْوَالِ الزَّكَاةِ، ثَابِتٌ بِنَصٍّ قُرْآنِيٍّ قَطْعِيِّ ٱلْوُرُودِ وَقَطْعِيِّ ٱلدَّلاَلَةِ، وَقَدْ طُبِّقَ فِي عَهْدَيْ الرَّسُولِ ﷺ وَأَبِي بَكْرٍ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ إِلاَّ أَنَّ ذَلِكَ لَمْ يَمْنَعْ عُمَرَ ٱلْفَارُوقَ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ مِنَ ٱلاِجْتِهَادِ

فِيهِ حِينَمَا تَخَلَّفَتْ عِلَّةُ إِعْطَائِهِمْ مِنْ أَمْوَالِ ٱلزَّكَاةِ، وَتَعَطَّلَتْ أَسْبَابُهُ وَهِيَ مَا كَانَ عَلَيْهِ ٱلْمُسْلِمُونَ مِنْ ضَعْفٍ قَبْلَ ٱنْتِشَارِ ٱلإِسْلَامِ، أَمَّا وَقَدْ أَصْبَحَ لِلْمُسْلِمِينَ قُوَّةٌ وَدَوْلَةٌ مُمْتَدَّةٌ ذَاتُ عِزٍّ وَصَوْلَةٍ تَحْمِي ٱلْحَوْزَةَ وَالدِّينَ وَتَدْفَعُ عَنِ ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ ظُلْمَ ٱلْمُسْتَبِدِّينَ وَٱلْمُسْتَكْبِرِينَ، فَرَأَى عُمَرُ إِيقَافَ إِعْطَائِهِمْ، وَبِذَلِكَ ٱنْتَقَلَ حُكْمُ إِعْطَاءِ ٱلْمُؤَلَّفَةِ مِنْ دَائِرَةِ ٱلْعَمَلِ وَٱلتَّنْفِيذِ إِلَى دَائِرَةِ ٱلْكُمُونِ وَوَقْفِ ٱلتَّنْفِيذِ. فَإِذَا جَدَّ فِي دُنْيَا ٱلإِسْلَامِ وَٱلْمُسْلِمِينَ مَا يَدْعُو إِلَى إِعْطَاءِ «مُؤَلَّفَةٍ» مِنْ أَمْوَالِ ٱلزَّكَاةِ وَتَوَفَّرَتْ أَسْبَابُ بَعْثِ هَذَا ٱلْحُكْمِ وَعِلَّتُهُ ٱلْمُحَقِّقَةُ لِلْمَصْلَحَةِ، فَعَّلْنَا ٱلْحُكْمَ مِنْ جَدِيدٍ وَنَقَلْنَاهُ مِنْ دَائِرَةِ ٱلْكُمُونِ إِلَى دَائِرَةِ ٱلْعَمَلِ وَٱلتَّنْفِيذِ.

وَكَذَلِكَ ٱلأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَٱلنَّهْيُ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ هُمَا وَاجِبٌ أَوْ مَنْدُوبٌ بِصَرِيحِ ٱلنَّصِّ ٱلْقَطْعِيِّ ٱلوُرُودِ وَٱلدَّلَالَةِ، إِلَّا أَنَّ ظُرُوفاً وَمُلَابَسَاتٍ قَدْ تَطْرَأُ عَلَيْهِ فَيُصْبِحُ وَاجِبُ ٱلأَمْرِ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّهْيِ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ ذَرِيعَةً إِلَى فِتْنَةٍ وَفَسَادٍ هُمَا شَرٌّ مِنْ فَوَاتِ ٱلْمَعْرُوفِ ٱلَّذِي يُرَادُ إِسْدَاؤُهُ أَوْ حُصُولِ ٱلْمُنْكَرِ ٱلَّذِي يُرَادُ إِزَالَتُهُ، فَيَتَحَوَّلُ هَذَا ٱلْوَاجِبُ أَوِ ٱلْمَنْدُوبُ إِلَى مُحَرَّمٍ، حَتَّى إِذَا مَا ٱرْتَفَعَتْ أَسْبَابُ هَذَا ٱلتَّغَيُّرِ، عُدْنَا إِلَى ٱلْحُكْمِ ٱلأَصْلِيِّ لِلأَمْرِ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّهْيِ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ، وَفَعَّلْنَاهُ فَأَصْبَحَ وَاجِباً أَوْ مَنْدُوباً عَمَلاً بِأَمْرِهِ تَعَالَى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

أَمَّا ٱلاجْتِهَادُ فِيمَا يَصْدُرُ عَنِ ٱلنَّبِيِّ ﷺ مِنْ أَقْوَالٍ وَأَفْعَالٍ وَتَشْرِيعَاتٍ فَنَظَرَ إِلَيْهَا ٱلْعُلَمَاءُ مِنْ زَوَايَا مُخْتَلِفَةٍ:

١ ـ فَمَا صَدَرَ عَنْهُ ﷺ، بِٱعْتِبَارِهِ رَسُولاً يُبَلِّغُ رِسَالَةَ رَبِّهِ ٱلدَّاعِيَةَ إِلَى تَوْحِيدِهِ وَعِبَادَتِهِ، أَوْ بِٱعْتِبَارِهِ مُفْتِياً يُبَيِّنُ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ مِنْ وَحْيٍ يَتَعَلَّقُ بِعَالَمِ ٱلْغَيْبِ مِمَّا لَا يُدْرِكُهُ ٱلْعَقْلُ، أَوْ بِٱلثَّوَابِتِ ٱلدُّنْيَوِيَّةِ مِمَّا هُوَ تَوْقِيفِيٌّ وَخَارِجٌ عَنْ دَائِرَةِ ٱلاجْتِهَادِ، فَهَذَا يُعَدُّ وَحْياً تَشْرِيعِياً مِنْ ثَوَابِتِ الدينِ ٱلَّتِي لَا تَتَغَيَّرُ إِلَى يَوْمِ ٱلْقِيَامَةِ، وَهُوَ شَرْعٌ وَاجِبُ ٱلاتِّبَاعِ دُونَ ٱعْتِبَارِ حُكْمِ حَاكِمٍ وَلَا إِذْنِ إِمَامٍ.

٢ ـ أَمَّا مَا صَدَرَ عَنْهُ ﷺ بِٱعْتِبَارِهِ إِمَاماً لِلدَّوْلَةِ، وَرَئِيساً لِجَمَاعَةِ ٱلْمُسْلِمِينَ يَجْتَهِدُ فِي مُعَالَجَةِ ٱلْعَلَاقَاتِ ٱلدَّوْلِيَّةِ، وَٱلْأَوْضَاعِ ٱلسِّيَاسِيَّةِ وَٱلِاقْتِصَادِيَّةِ وَٱلْعَسْكَرِيَّةِ وَٱلِاجْتِمَاعِيَّةِ وَنَحْوِهَا مِمَّا لَهُ عَلَاقَةٌ بِٱلْمُتَغَيِّرَاتِ ٱلدُّنْيَوِيَّةِ، أَوْ بِٱعْتِبَارِهِ قَاضِياً يَفْصِلُ ٱلْمُنَازَعَاتِ بِمَا يُؤَدِّيهِ إِلَيْهِ ٱجْتِهَادُهُ فِي فَهْمِ حُجَجِ ٱلْخُصُومِ، فَهَذَا يُعَدُّ سُنَّةً غَيْرَ تَشْرِيعِيَّةٍ يُمْكِنُ لِكُلٍّ مِنْ إِمَامِ ٱلْعَصْرِ ٱلْمُكَلَّفِ بِإِدَارَةِ سِيَاسَةِ ٱلْأُمَّةِ ٱلشَّرْعِيَّةِ، أَوْ قَاضِي ٱلزَّمَنِ ٱلْمُكَلَّفِ بِإِدَارَةِ شُؤُونِ ٱلْقَضَاءِ وَٱلْعَدْلِ بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَنْ يَجْتَهِدَ فِيهَا، وَيَنْتَقِيَ مِنْهَا مَا تَقْتَضِيهِ ٱلْمَصْلَحَةُ طِبْقَ سُلَّمِ ٱلْأَوْلَوِيَّاتِ أَوْ يَسْتَنْبِطَ مِنْهَا أَحْكَاماً تُحَقِّقُ ٱلْمَصْلَحَةَ ٱلَّتِي تَتَسَاوَقُ مَعَ مَقَاصِدِ ٱلشَّرِيعَةِ ٱقْتِدَاءً بِٱلرَّسُولِ ﷺ ٱلإِمَامِ وَٱلْقَاضِي.

٣ ـ أَمَّا مَا صَدَرَ عَنْهُ ﷺ بِٱعْتِبَارِهِ بَشَراً عَادِيّاً عَاشَ تَجَارِبَ مَعِيشِيَّةً كَٱلَّتِي يُكَابِدُهَا سَائِرُ ٱلنَّاسِ، فَأَدْلَى بِرَأْيٍ ٱرْتَآهُ فِي ٱلطِّبِّ أَوْ ٱلزَّرْعِ أَوِ ٱلنِّسَاءِ أَوِ ٱلْخَيْلِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا لَا عَلَاقَةَ لَهُ بِٱلتَّشْرِيعِ، فَٱلْمَوْقِفُ مِنْ هَذَا ٱلنَّوْعِ مِنَ ٱلسُّنَّةِ يَنْبَغِي أَنْ يَتَسَاوَقَ مَعَ إِرْشَادِ ٱلرَّسُولِ ٱلَّذِي قَالَ فِي هَذَا ٱلشَّأْنِ: «**إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيٍ فَأَنَا بَشَرٌ**».

وَٱلسُّنَّةُ ٱلنَّبَوِيَّةُ عَلَى تَنَوُّعِ نُصُوصِهَا بَيَّنَتْ، وَخَصصتْ، وَقَيَّدَتْ، وَفَصَّلَتْ، وَشَرَحَتْ، وَٱسْتَقَلَّتْ بِٱلْكَثِيرِ مِنَ ٱلْأَحْكَامِ، إِلَّا أَنَّهَا أَفْسَحَتِ ٱلْمَجَالَ ـ مَعَ ذَلِكَ ـ لِإِعْمَالِ ٱلرَّأْيِ وَٱلِاجْتِهَادِ. فَٱلْمَجَالُ أَمَامَ عُلَمَاءِ ٱلْأُمَّةِ فَسِيحٌ لِلِاجْتِهَادِ وَلِاسْتِنْبَاطِ ٱلْأَحْكَامِ ٱلْمُنَاسِبَةِ اسْتِمْدَاداً مِنَ ٱلْكِتَابِ وَٱلسُّنَّةِ مَعَ مُرَاعَاةِ ٱلْعَادَاتِ وَٱلْأَعْرَافِ وَتَحْقِيقِ ٱلْمَصَالِحِ ٱلَّتِي هِيَ مَنَاطُ أَحْكَامِ ٱلشَّرِيعَةِ كُلِّهَا.

وَفِي سِيَاقِ خِدْمَةِ ٱلشَّرِيعَةِ وَإِحْيَاءِ مَعَالِمِ ٱلِاجْتِهَادِ ٱلْحَمِيدِ وَمُوَاجَهَةِ تَحَدِّيَاتِ ٱلْعَصْرِ بِإِيجَادِ ٱلْحُلُولِ ٱلإِسْلَامِيَّةِ لِمُسْتَحْدَثَاتِهِ، أَلَّفَ ٱلدُّكْتُورُ إِسْمَاعِيلُ كُوكْسَالْ رِسَالَتَهُ ٱلْهَامَّةَ ٱلَّتِي بَيْنَ أَيْدِينَا وَٱلْمَوْسُومَةَ بِـ «تَغَيُّرَ ٱلْأَحْكَامِ فِي ٱلشَّرِيعَةِ ٱلإِسْلَامِيَّةِ». وَٱلْعُنْوَانُ قَدْ يُحْدِثُ لِأَوَّلِ وَهْلَةٍ تَوَجُّساً وَخِيفَةً فِي

نَفْسِ ٱلْقَارِئِ ٱلْمُسْلِمِ لِمَا تُثِيرُهُ عِبَارَةُ «تَغَيُّر» مِنْ دَلاَلاَتٍ وَإِسْقَاطَاتٍ، حَتَّى إِذَا مَا قَطَعَ شَوْطاً فِي قِرَاءَةِ فُصُولِ ٱلرِّسَالَةِ وَمَبَاحِثِهَا ٱطْمَأَنَّتْ نَفْسُهُ، وَأَدْرَكَ أَنَّهُ أَمَامَ بَاحِثٍ مُتَّزِنٍ مُتَمَكِّنٍ يَسْتَقْرِيءُ تَارِيخَ ٱلتَّشْرِيعِ ٱلإِسْلاَمِيِّ وَيَدْرُسُ بِعِنَايَةٍ قَوَاعِدَهُ ٱلْفِقْهِيَّةَ وَٱلأُصُولِيَّةَ، وَيَتَعَرَّفُ آرَاءَ ٱلْعُلَمَاءِ عَلَى ٱخْتِلاَفِ مَشَارِبِهِمْ وَمَوَاقِفِهِمْ، وَيَسْتَنْبِطُ أُمَّهَاتِ ٱلْمَرَاجِعِ وَٱلْمَصَادِرِ لِيَسْتَخْرِجَ صُوَرَ ٱلتَّغَيُّرِ فِي ٱلأَحْكَامِ ٱلشَّرْعِيَّةِ ٱلَّتِي وَقَعَتْ عَبْرَ تَارِيخِ ٱلأُمَّةِ ٱلطَّوِيلِ، مَعَ بَيَانِ ٱلضَّوَابِطِ ٱلشَّرْعِيَّةِ ٱلَّتِي ٱحْتَكَمَتْ إِلَيْهَا تِلْكَ ٱلتَّغَيُّرَاتُ لِتُحَافِظَ عَلَى ٱنْتِمَائِهَا لِلدِّينِ وَتَقَيُّدِهَا بِرُوحِ نُصُوصِهِ وَٱلْتِزَامِهَا بِقَوَاعِدِهِ ٱلْوَاضِحَةِ. ثُمَّ رَكَّزَ ٱلدُّكْتُور إِسْمَاعِيلُ كُوكْسَالْ عَلَى دِرَاسَةِ مَا جَدَّ فِي حَيَاةِ ٱلْمُسْلِمِينَ مِنْ مُسْتَجَدَّاتٍ وَمُسْتَحْدَثَاتٍ، وَمَا تَوَصَّلَتْ إِلَيْهِ ٱلْمَجَامِعُ ٱلْفِقْهِيَّةُ وَٱلْهَيْئَاتُ ٱلْعِلْمِيَّةُ ٱلإِسْلاَمِيَّةُ مِنْ حُلُولٍ شَرْعِيَّةٍ لَهَا.

وَقَدْ حَدَّدَ ٱلْكَاتِبُ مُرَادَهُ مِنَ «ٱلتَّغَيُّرِ»؟ فَذَكَرَ أَنَّهُ تَحَوُّلُ ٱلْحُكْمِ ٱلشَّرْعِيِّ مِنْ حَالَةِ كَوْنِهِ مَشْرُوعاً إِلَى حَالَةِ كَوْنِهِ مَمْنُوعاً وَٱلْعَكْسُ، بِٱخْتِلاَفِ دَرَجَاتِ ٱلْمَشْرُوعِيَّةِ وَٱلْمَنْعِ دُونَ أَنْ يَكُونَ نَسْخاً. وَنَظَراً إِلَى مَتَانَةِ صِلَةِ ٱلتَّغَيُّرِ بِٱلتَّطَوُّرِ وَٱلتَّجْدِيدِ ٱلدِّينِي فَقَدْ حَاوَلَ ٱلْكَاتِبُ بَيَانَ نِسْبَةِ كُلٍّ مِنْهَا إِلَى ٱلآخَرِ، فَإِذَا كَانَ ٱلتَّطَوُّرُ يُرَادُ بِهِ ٱلنُّمُوُّ وَٱلزِّيَادَةُ فِي تَحْقِيقِ ٱلْمَصَالِحِ، فَإِنَّ ٱلتَّغَيُّرَ ٱلَّذِي ٱسْتُحْدِثَ لِتَحْقِيقِ مَصْلَحَةٍ ٱنْتَفَتْ يُصْبِحُ رَدِيفاً لِلتَّطَوُّرِ يَجْرِيَانِ فِي فَلَكٍ وَاحِدٍ نَحْوَ غَايَةٍ وَاحِدَةٍ. وَكَذَلِكَ ٱلتَّجْدِيدُ ٱلدِّينِيُّ ٱلَّذِي لاَ يُرَادُ بِهِ تَعْدِيلُ نَصٍّ مِنْ نُصُوصِ ٱلشَّرِيعَةِ بِالزِّيَادَةِ وَٱلنَّقْصِ أَوِ ٱلْحَذْفِ، وَلاَ تَفْسِيرُهُ بِمَا لاَ يَتَّفِقُ مَعَ أُصُولِ ٱلتَّفْسِيرِ ٱلْمَرْعِيَّةِ، وَإِنَّمَا يُرَادُ بِهِ **تَصْحِيحُ فَهْمِ حَقَائِقِ ٱلدِّينِ** ٱلَّتِي قَدْ يَكُونُ اعْتَرَاهَا شَيْءٌ مِنَ ٱلْوَهَنِ جَرَّاءَ تَفَشِّي ٱلْجَهْلِ وَٱلأُمِّيَّةِ وَتَسَرُّبِ ٱلْبِدَعِ. **وَإِصْلاَحُ ٱلْعَمَلِ** وَإِعَادَتُهُ إِلَى مَهْيَعِ ٱلدِّينِ وَحُكْمِهِ ٱلسَّدِيدِ. فَإِذَا كَانَ ٱلتَّجْدِيدُ بِهَذَا ٱلْمَعْنَى يُصْبِحُ صُنْواً لِلتَّغَيُّرِ لأَنَّهُ نَوْعٌ مِنْ أَنْوَاعِ تَصْحِيحِ ٱلْمَسَارِ وَوَضْعِ ٱلأُمُورِ فِي نِصَابِهَا ٱلصَّحِيحِ نَتِيجَةَ مَا جَدَّ مِنْ مُلاَبَسَاتٍ وَعَوَامِلَ فَرَضَتْ هَذَا ٱلتَّغَيُّرَ. فَالتَّغَيُّرُ وَٱلتَّطَوُّرُ وَٱلتَّجْدِيدُ كُلُّهَا تَصُبُّ فِي خَانَةٍ وَاحِدَةٍ وَتَخْدُمُ هَدَفاً وَاحِداً هُوَ تَحْقِيقُ **«ٱلْمَصْلَحَةِ»** مَنَاطِ كُلِّ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ.

لَكِنْ إِذَا سَلَّمْنَا بِوُقُوعِ هَذَا ٱلتَّغَيُّرِ فِي ٱلأَحْكَامِ ٱلشَّرْعِيَّةِ أَلَا يَتَعَارَضُ ذَلِكَ مَعَ مَا سَبَقَ أَنْ قَرَّرْنَاهُ مِنِ ٱتِّسَامِ ٱلشَّرِيعَةِ بِالثَّبَاتِ وَٱلدَّيْمُومَةِ؟

لَقَدْ سَبَقَ أَنْ بَيَّنَّا أَنَّ ٱلأَحْكَامَ ٱلْمُتَعَلِّقَةَ بِٱلْعَقَائِدِ وَبِعَالَمِ ٱلْغَيْبِ وَبِٱلْعِبَادَاتِ وَبِالثَّوَابِتِ مِنْ قَضَايَا ٱلشَّرِيعَةِ كَالإِرْثِ وَٱلتَّبَنِّي وَالرَّضَاعِ وَغَيْرِهَا مِمَّا لَهُ عَلاَقَةٌ بِالْحَلاَلِ وَالْحَرَامِ، فَهَذِهِ قَضَايَا تَوْقِيفِيَّةٌ لَا مَجَالَ فِيهَا لِلتَّغَيُّرِ وَٱلتَّبْدِيلِ، سِمَتُهَا ٱلثَّبَاتُ وَالدَّيْمُومَةُ إِلَى قِيَامِ ٱلسَّاعَةِ: ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الأنعام: ١١٥]. أَمَّا فُرُوعُ الشَّرِيعَةِ ٱلْمُتَعَلِّقَةُ بِبَعْضِ ٱلْقَضَايَا ٱلدُّنْيَوِيَّةِ مِمَّا لَهُ عَلاَقَةٌ بِٱلسِّيَاسَةِ ٱلشَّرْعِيَّةِ وَبِٱلْعَوَائِدِ وَٱلأَعْرَافِ، وَٱلْمُرْتَبِطَةُ بِعِلَّةٍ وَغَايَةٍ مُحَدَّدَةٍ تَتَمَثَّلُ فِي تَحْقِيقِ ٱلْمَصْلَحَةِ، فَإِنَّ أَحْكَامَ هَذَا ٱلْقِسْمِ مِنَ ٱلشَّرِيعَةِ، حَتَّى وَإِنْ تَضَمَّنَتْهُ نُصُوصٌ قَطْعِيَّةُ ٱلثُّبُوتِ قَطْعِيَّةُ ٱلدَّلاَلَةِ فَإِنَّهَا تَحْمِلُ فِي طَيَّاتِهَا قَابِلِيَّةَ ٱلتَّغَيُّرِ، فَهِيَ أَحْكَامٌ قَابِلَةٌ لِلْحَرَكَةِ ٱلذَّاتِيَّةِ وَقَادِرَةٌ عَلَى تَقْدِيمِ ٱلأَهَمِّ عَلَى ٱلْمُهِمِّ مِنَ ٱلْمَصَالِحِ ٱلشَّرْعِيَّةِ فَتَبْرُزُ إِلَى ٱلسَّطْحِ وَتَعْمَلُ بِفَاعِلِيَّةٍ مَا تَحَقَّقَتْ بِهَا ٱلْمَصْلَحَةُ، وَتَدْخُلُ فِي طَوْرِ ٱلْكُمُونِ مَا ٱنْتَفَتْ مِنْهَا غَايَةُ تَحَقُّقِ ٱلْمَصْلَحَةِ، حَتَّى إِذَا مَا تَوَفَّرَتْ لَهَا ظُرُوفُ ٱلْحَرَكَةِ مِنْ جَدِيدٍ انْبَعَثَتْ لِتُؤَدِّي دَوْرَهَا كَامِلاً. فَتَبَدُّلُ ٱلْحُكْمِ لَمْ تَفْرِضْهُ عَوَامِلُ خَارِجِيَّةٌ طَارِئَةٌ نَسَخَتْ ٱلْحُكْمَ السَّابِقَ ـ كَمَا يَقُولُ الشَّيْخُ سَعِيدٌ ٱلْبُوطِيُّ ـ وَإِنَّمَا فَرَضَتْهُ ٱلْمَصْلَحَةُ ٱلْكَامِنَةُ فِي نَفْسِ ٱلْحُكْمِ ٱلأَوَّلِ.

وَقَدْ أَوْرَدَ ٱلدُّكْتُورُ إِسْمَاعِيلُ كُوكْسَالْ عَدَداً وَافِراً مِنَ ٱلأَمْثِلَةِ عَلَى هَذَا ٱلتَّغَيُّرِ: مِثْلَ إِمْضَاءِ ٱلطَّلاَقِ بِلَفْظِ ٱلثَّلاَثِ عَلَى أَنَّهُ طَلْقَةٌ وَاحِدَةٌ، فَكَانَ ذَلِكَ سُنَّةً طُبِّقَتْ فِي عَهْدِ ٱلرَّسُولِ ﷺ وَفِي عَهْدِ أَبِي بَكْرٍ وَسَنَتَيْنِ مِنْ عَهْدِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. حَتَّى إِذَا مَا رَأَى سَيِّدُنَا عُمَرُ إِفْرَاطَ النَّاسِ فِي الطَّلاَقِ وَعَدَمَ مُرَاعَاتِهِمْ لِحُرْمَةِ هَذَا ٱلْمِيثَاقِ ٱلْغَلِيظِ أَرَادَ أَنْ يُؤَدِّبَهُمْ وَيَجْعَلَهُمْ يَتَرَيَّثُونَ قَبْلَ نَقْضِهِ، وَعَلَّلَ اجْتِهَادَهُ بِقَوْلِهِ: «إِنَّ النَّاسَ قَدِ ٱسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرٍ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ أَنَاةٌ، فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ، فَأَمْضَاهُ». وَتَغَيَّرَ ٱلْحُكْمُ ٱلأَوَّلُ وَدَخَلَ دَائِرَةَ ٱلْكُمُونِ وَتَوَلَّدَ مِنْهُ حُكْمٌ جَدِيدٌ هُوَ ٱعْتِبَارُ الطَّلاَقِ بِلَفْظِ الثَّلاَثِ ثَلاَثَ طَلْقَاتٍ وَٱلْحُكْمُ ٱلْجَدِيدُ حَقَّقَ ٱلْمَصْلَحَةَ ٱلْمُتَمَثِّلَةَ فِي ٱلْحِفَاظِ عَلَى كِيَانِ ٱلأُسْرَةِ دُونَ ٱنْهِيَارِهَا،

حَيْثُ سَيُفَكِّرُ الزَّوْجُ مَلِيّاً وَيَتَرَوَّى كَثِيراً قَبْلَ أَنْ يُقْدِمَ عَلَى هَذَا الطَّلاَقِ ٱلَّذِي سَيَتَسَبَّبُ فِي بَيْنُونَةِ زَوْجَتِهِ مِنْهُ بَيْنُونَةً كُبْرَى. وَهَذَا ٱلْحُكْمُ ٱلْجَدِيدُ لَمْ يُلْغِ ٱلْحُكْمَ ٱلأَوَّلَ وَلَمْ يَنْسَخْهُ وَإِنَّمَا بَقِيَ فِي حَالَةِ كُمُونٍ يَنْتَظِرُ تَوَفُّرَ ٱلظُّرُوفِ ٱلْمُؤَاتِيَةِ لِلْعَوْدَةِ إِلَى ٱلْعَمَلِ وَٱلتَّطْبِيقِ مَتَى تَحَقَّقَتْ بِهِ ٱلْمَصْلَحَةُ، وَفِعْلاً فَبَعْدَ حَوَالَيْ سَبْعَةِ قُرُونٍ رَأَى شَيْخُ ٱلإِسْلاَمِ ٱبْنُ تَيْمِيَّةَ (ت ٧٢٨هـ) أَنَّ ٱجْتِهَادَ عُمَرَ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أَصْبَحَ يُسَاعِدُ عَلَى تَمْزِيقِ شَمْلِ ٱلأُسْرَةِ بَدَلَ رَدْءِ صَدْعِهَا فَأَفْتَى بِٱلْعَوْدَةِ إِلَى ٱلْحُكْمِ ٱلأَوَّلِ ٱلَّذِي كَانَ مُطَبَّقاً فِي عَهْدِ ٱلرَّسُولِ ﷺ وَفِي عَهْدِ أَبِي بَكْرٍ وَسَنَتَيْنِ مِنْ عَهْدِ عُمَرَ وَهُوَ إِمْضَاءُ ٱلطَّلاَقِ بِلَفْظِ ٱلثَّلاَثِ طَلْقَةً وَاحِدَةً حَيْثُ دَعَتْ إِلَيْهِ ضَرُورَةُ تَرْمِيمِ تَصَدُّعِ ٱلأُسْرَةِ وَمَصْلَحَةُ ٱلْحِفَاظِ عَلَى تَرَابُطِهَا.

وَوُجُودُ هَذَا ٱلتَّغَيُّرِ فِي ٱلأَحْكَامِ يَدْعُونَا لِلتَّسَاؤُلِ: هَلْ هَذَا ٱللَّوْنُ مِنَ ٱلدِّرَاسَاتِ جَدِيدٌ أَمْ هُوَ قَدِيمٌ تَنَاوَلَهُ عُلَمَاءُ ٱلشَّرِيعَةِ بِٱلْبَحْثِ وَٱلدِّرَاسَةِ مُنْذُ ٱلْعُهُودِ ٱلْخَوَالِي؟ وَٱلْكَاتِبُ تَوَلَّى ٱلإِجَابَةَ عَلَى هَذَا ٱلسُّؤَالِ، وَأَثْبَتَ أَنَّ مَوْضُوعَ ٱلتَّغَيُّرِ مَوْضُوعٌ قَدِيمٌ قِدَمَ ٱلشَّرِيعَةِ وَأَنَّ ٱلْعَدِيدَ مِنْ عُلَمَاءِ ٱلْفِقْهِ وَٱلأُصُولِ عُنُوا بِمَسْأَلَةِ ٱلتَّغَيُّرِ وَدَرَسُوهَا دِرَاسَةً مُسْتَفِيضَةً، وَحَدَّدُوا ضَوَابِطَهَا: كَالْقَرَافِي مِنْ عُلَمَاءِ ٱلْقَرْنِ ٱلسَّابِعِ ت ٦٨٤هـ فِي كِتَابَيْهِ «أَنْوَارُ ٱلْبُرُوقِ فِي أَنْوَاعِ ٱلْفُرُوقِ» و«ٱلأَحْكَامُ فِي تَمْيِيزِ ٱلْفَتَاوَى عَنِ ٱلأَحْكَامِ وَتَصَرُّفَاتُ ٱلْقَاضِي وَٱلإِمَامِ»، وَمِثْلِ ٱبْنِ ٱلْقَيِّمْ ٱلْجَوْزِيَّةِ مِنْ عُلَمَاءِ ٱلْقَرْنِ ٱلثَّامِنِ ت ٧٥١هـ فِي كِتَابِهِ «إِعْلاَمُ ٱلْمُوَقِّعِينَ عَنْ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ» وَكَالإِمَامِ ٱلشَّاطِبِيِّ (ت ٧٩٠هـ) فِي كِتَابِهِ «ٱلْمُوَافَقَاتُ» ٱلَّذِي تَحَدَّثَ فِيهِ عَنْ «أَحْكَامِ ٱلْعَوَائِدِ»، وَ«ٱلْعَوَائِدُ ٱلْمُسْتَمِرَّةُ» وَ«ٱخْتِلاَفِ ٱلْعَوَائِدِ لاَ تُوجِبُ ٱخْتِلاَفَ أَصْلِ ٱلْخِطَابِ» وَ«ٱلْعَوَائِدِ تُعْتَبَرُ شَرْعاً».. وَٱبْنِ كَمَالِ بَاشَا ت ٩٤٠هـ ٱلَّذِي كَتَبَ حَوْلَ «ٱلاخْتِلاَفِ ٱلَّذِي يَنْشَأُ عَنِ ٱخْتِلاَفِ ٱلْعَصْرِ» وَغَيْرِهِمُ..

وَيَرَى ٱلدُّكْتُورُ إِسْمَاعِيلُ كُوكْسَال أَنَّ ٱلتَّغَيُّرَ حَتَّى وَإِنْ لَمْ يَدْرُسْهُ ٱلْعُلَمَاءُ تَحْتَ هَذَا ٱلْعُنْوَانِ وَبِهَذَا ٱلاسْمِ فَلاَ شَكَّ أَنَّهُمْ دَرَسُوهُ تَحْتَ عَنَاوِينَ أُخْرَى تُؤَدِّي نَفْسَ ٱلْغَرَضِ تَحْتَ عُنْوَانِ «ٱلْمَصْلَحَةِ» أَوْ «ٱلْعُرْفِ» أَو «ٱلذَّرِيعَةِ» أَوِ

«ٱلْقِيَاس» أَو «ٱلْعِلَّة»، وَنَحْوهَا مِنَ ٱلْمَبَاحِثِ ٱلأُصُولِيَّةِ وَٱلْفِقْهِيَّةِ.

وَٱلْكِتَابُ حَافِلٌ بِجُمْلَةٍ وَفِرَةٍ مِنْ أَمْثِلَةِ ٱلأَحْكَام ٱلَّتِي تَغَيَّرَتْ عَبْرَ ٱلزَّمَن لِطُرُوءِ مُلاَبَسَاتٍ حَتَّمَتْ ذَلِكَ ٱلتَّغَيُّر: كَتَغَيُّرِ ٱلْحُكْم بِتَغَيُّرِ ٱلْمَكَانِ مِثْلَ ٱلدِّيَةِ فَإِنَّهَا تُغَلَّظُ عَلَى ٱلْقَاتِلِ إِذَا ٱرْتَكَبَ جَرِيمَتهُ فِي ٱلْحَرَم، لأَنَّ ٱلْحَرَمَ حَرَامٌ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً. وَكَتَغَيُّرِ حُكْمِ ٱلْعَمَلِ بِتَغَيُّرِ نِيَّةِ أَدَائِهِ كَالصَّوْم مَثَلاً فَهُوَ عِبَادَةٌ وَقُرْبَةٌ إِلَى ٱللَّهِ تَعَالَى لِمَنْ نَوَى ذَلِكَ، أَمَّا مَن ٱمْتَنَعَ عَنِ ٱلطَّعَام وَكُلِّ ٱلْمُفْطِرَاتِ دُونَ نِيَّةِ ٱلصِّيَام فَلاَ يَسْرِي عَلَيْهِ حُكْمُ ٱلصَّائِم. وَكَتَغَيُّرِ حُكْم شَيْءٍ بِتَغَيُّرِ حُكْمِ مَاهِيَّتِهِ كَالْخَمْرِ مَثَلاً فَإِنَّ حُكْمَهُ ٱلْحُرْمَةُ، فَإِذَا تَخَلَّلَ بِأَنَّ أَصْبَحَ خَلاً تَغيرَ حُكْمُ ٱسْتِعْمَالِهِ مِنَ ٱلْحُرْمَةِ إِلَى ٱلْحِلِّيَّةِ وَٱلأَمْثِلَةُ كَثِيرَةٌ جِدّاً وَٱلْكَاتِبُ حِينَمَا يُثْبِتُ ٱلتَّغَيُّرَ وَجَوَازَ وُقُوعِهِ وَيَسْتَعْرِضُ كَمّاً هَائِلاً مِنَ ٱلأَحْكَام ٱلَّتِي وَقَعَ فِيهَا تَغَيُّرٌ، فَإِنَّهُ يُؤَكِّدُ عَلَى وُجُوبِ خُضُوع هَذَا ٱلتَّغَيُّرِ لِلضَّوَابِطِ ٱلشَّرْعِيَّةِ ٱلَّتِي لاَ يَجُوزُ تَخَطِّيهَا، وَيَعْنِي بِهَذِهِ ٱلضَّوَابِطِ: «أَنْ تَكُونَ تَغَيُّرَاتُ ٱلأَحْكَام ٱلشَّرْعِيَّةِ فِي حُدُودِ ٱلنُّصُوصِ ٱلشَّرْعِيَّةِ وَأَنْ لاَ تَتَعَارَضَ مَعَهَا أَبَداً» فَلاَ بُدَّ مِنْ رَبْطِ ٱلتَّغَيُّرِ بِٱلأَدِلَّةِ ٱلتَّفْصِيلِيَّةِ لِلأَحْكَام. وَتَحْقِيقُ مَصَالِحِ ٱلأَفْرَادِ وَٱلْجَمَاعَاتِ وَٱلدُّوَلِ إِزَاءَ هَذَا ٱلسَّيْلِ مِنَ ٱلْمُتَغَيِّرَاتِ وَٱلْمُسْتَجَدَّاتِ لاَ يَعْنِي إِطْلاَقاً ٱلتَّفَلُّتَ مِنَ ٱلضَّوَابِطِ ٱلشَّرْعِيَّةِ لأَنَّ ٱلْمَصْلَحَةَ ذَاتَهَا ـ بِٱعْتِبَارِهَا أَحَدَ ٱلْمَصَادِرِ ٱلْمَقَاصِدِيَّةِ ـ لَيْسَتْ دَلِيلاً مُسْتَقِلاً عَنِ ٱلأَدِلَّةِ ٱلشَّرْعِيَّةِ فَيَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ تَابِعَةً لِتِلْكَ ٱلأُصُولِ وَلاَ تَخْرُجُ عَنْ دَائِرَتِهَا. وَيَزِيدُ ٱلدُّكْتُورُ إِسْمَاعِيلُ هَذَا ٱلْمَعْنَى ٱلرَّشِيدَ جَلاَءً حِينَمَا يَجْعَلُ تَغَيُّرَ ٱلأَحْكَام مُرَاداً لِلَّهِ وَمَطْلَباً لِلشَّارِعِ ٱلْحَكِيم. وَعَلَيْهِ «فَإِنَّ تَحْقِيقَهُ لاَ يَكُونُ إِلاَّ ضِمْنَ مَشِيئَةِ ٱللَّهِ وَمُرَادِهِ، بِأَنْ يَنْسَجِمَ هَذَا ٱلتَّغَيُّرُ مَعَ ٱلأَحْكَامِ وَٱلنُّصُوصِ ٱلشَّرْعِيَّةِ، وَإِنِ ٱخْتَلَفَ مَعَ ٱلأَمْزِجَةِ وَٱلأَهْوَاءِ وَٱلطِّبَاعِ وَٱلأَعْرَاضِ». فَالتَّغَيُّرُ لَيْسَ نَسْخاً لِلدِّينِ، وَلاَ إِعْدَاماً لَهُ، وَلاَ تَهَرُّباً مِنْ تَطْبِيقِ ٱلشَّرِيعَةِ وَلاَ جُنُوحاً إِلَى ٱتِّبَاعِ ٱلْهَوَى وَٱلتَّسَاهُلِ فِي ٱلذَّوْدِ عَنِ ٱلْمُقَدَّسِ، وَإِنَّمَا يُرَادُ بِهِ تَحْقِيقُ مَقَاصِدِ ٱلشَّرِيعَةِ فِي إِصْلاَحِ مَعَاشِ ٱلنَّاسِ وَمَعَادِهِمْ.

وَلِهَذَا يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ ٱلْمَصْلَحَةُ نَابِعَةً مِنَ ٱلنَّصِّ وَتَابِعَةً لَهُ لاَ مُتَقَدِّمَةً عَنْهُ

وَمُقَدَّمَةٌ عَلَيْهِ، وَكُلُّ مَنْ خَالَفَ هَذِهِ ٱلْقَاعِدَةَ عُدَّ شَاذّاً خَارِجاً عَنْ إِجْمَاعِ ٱلأُمَّةِ لَا يُعْتَدُّ بِمُخَالَفَتِهِ. فَهَذَا نَجْمُ ٱلدِّينِ ٱلطُّوفِيُّ (٦٥٦ ـــ ٧١٦هـ) كَانَ يَرَى أَنَّهُ إِذَا عَارَضَتِ ٱلْمَصْلَحَةُ ـ فِي نَظَرِهِ ـ ٱلنَّصَّ، قُدِّمَتِ ٱلْمَصْلَحَةُ، ٱللَّهُمَّ إِلَّا إِذَا كَانَ هَذَا ٱلنَّصُّ مُتَعَلِّقاً بِٱلْعِبَادَاتِ أَوْ بِٱلْمُقَدَّرَاتِ مِمَّا حُدِّدَتْ مَكَايِيلُهَا كَٱلزَّكَاةِ وَزَكَاةِ ٱلْفِطْرِ أَوْ مِسَافَتُهَا كَمِسَافَةِ ٱلْقَصْرِ فِي ٱلصَّلَاةِ أَوْ أَعْدَادُهَا كَعَدَدِ ٱلْجَلْدَاتِ فِي حَدِّ ٱلْقَذْفِ أَوِ ٱلزِّنَا وَغَيْرِ ذَلِكَ، فَإِنَّهُ يُقَدِّمُهُ، فَعُدَّ مَسْلَكُهُ هَذَا غَرِيباً شَاذّاً لَا يُعْتَدُّ بِهِ.

وَكَمَا ٱجْتَهَدَ عُلَمَاءُ ٱلشَّرِيعَةِ فِي ٱلْمَاضِي فِي مَوْضُوعِ تَغَيُّرِ ٱلأَحْكَامِ ٱلْقَائِمَةِ، وَإِيجَادِ حُلولٍ لِمَا ٱسْتَجَدَّ فِي أَزْمَانِهِمْ مِنْ مُسْتَحْدَثَاتٍ، وَبَذَلُوا ٱلْجُهْدَ فِي ذَلِكَ وَنَجَحُوا فِي ٱسْتِنْبَاطِ أَحْكَامٍ جَدِيدَةٍ تُحَقِّقُ ٱلْمَصْلَحَةَ ٱلشَّرْعِيَّةَ وَتُرَاعِي مُعْطَيَاتِ ٱلْعَصْرِ، فَإِنَّ حُظُوظَ نَجَاحِ عُلَمَاءِ ٱلشَّرِيعَةِ ٱلْمُعَاصِرِينَ فِي تَنَاوُلِ ٱلْمُسْتَجَدَّاتِ وَإِعْمَالِ ٱلرَّأْيِ وَٱسْتِبْطَانِ ٱلنُّصُوصِ ٱلشَّرْعِيَّةِ لاسْتِنْبَاطِ أَحْكَامٍ لِهَذِهِ ٱلْمُسْتَجَدَّاتِ لَنْ تَكُونَ دُونَ نَجَاحِ أَسْلَافِهِمْ فِي ٱلْمَاضِي. وَٱلْمَطْلُوبُ هُوَ إِيجَادُ أَحْكَامٍ لِهَذِهِ ٱلْمُسْتَحْدَثَاتِ تُحَقِّقُ مَصَالِحَ ٱلنَّاسِ وَفِي ٱلْوَقْتِ نَفْسِهِ تَتَسَاوَقُ مَعَ ٱلشَّرِيعَةِ وَتُوَفِّرُ لِلْمُسْلِمِ ٱلأَمْنَ ٱلنَّفْسِيَّ، وَٱلاطْمِئْنَانَ إِلَى أَنَّهُ يَعِيشُ فِي دَائِرَةِ طَاعَةِ ٱللَّهِ وَٱلْعَمَلِ بِشَرِيعَتِهِ. وَهُوَ مَا تَحَقَّقَ جَانِبٌ كَبِيرٌ مِنْهُ فِي هَذَا ٱلْكِتَابِ ٱلْقَيِّمِ:

فَقَدِ ٱسْتَعْرَضَ ٱلْمُؤَلِّفُ عَدَداً وَافِراً مِنَ ٱلْمُسْتَحْدَثَاتِ ٱلْحَيَوِيَّةِ وَٱلْهَامَّةِ ٱلَّتِي جَدَّتْ فِي حَيَاةِ ٱلْمُسْلِمِينَ ٱلاقْتِصَادِيَّةِ وَٱلطِّبِّيَّةِ وَٱلاجْتِمَاعِيَّةِ وَٱلْبِيئِيَّةِ وَغَيْرِهَا، وَتَتَبَّعَ ٱلْفَتَاوَى ٱلَّتِي وَضَعَتْهَا فِي شَأْنِهَا ٱلْمَجَامِعُ ٱلْفِقْهِيَّةُ، وَتِلْكَ ٱلَّتِي أَفْتَى بِهَا كِبَارُ ٱلْعُلَمَاءِ، ثُمَّ دَرَسَهَا دِرَاسَةً نَقْدِيَّةً مُسْتَفِيضَةً وَوَازَنَ بَيْنَهَا، وَٱنْتَهَى فِي كُلِّ مُسْتَجَدٍّ إِلَى حُكْمٍ شَرْعِيٍّ ارْتَآهُ ٱلأَنْسَبَ لِرُوحِ ٱلإِسْلَامِ ٱلْمُتَسَاوِقَ مَعَ أَحْكَامِ ٱلشَّرِيعَةِ ٱلْغَرَّاءِ، وَٱلْمُؤَيَّدَ بِأَدِلَّتِهَا ٱلْقَوِيَّةِ:

١ ـ فَدَرَسَ ٱلتَّأْمِينَ، وَٱنْتَهَى فِيهِ إِلَى تَجْوِيزِ ٱلتَّأْمِينِ ٱلتَّعَاوُنِيِّ، وَتَحْرِيمِ ٱلتَّأْمِينِ بِقِسْطٍ.

٢ ـ كَمَا دَرَسَ ٱلْيَانَصِيبَ وَذَهَبَ فِيهِ إِلَى ٱلْحُرْمَةِ لأَنَّهُ يَدْخُلُ فِي بَابِ ٱلْمَيْسِرِ ٱلَّذِي حَرَّمَهُ ٱلقُرْآنُ.

٣ ـ وَسُوقَ ٱلأَوْرَاقِ ٱلْمَالِيَّةِ (ٱلْبُورْصَةُ)، ٱنْتَهَى فِيهَا إِلَى تَجْوِيزِ ٱلْمُعَامَلاَتِ ٱلَّتِي تَتَوَفَّرُ فِيهَا شُرُوطُ ٱلْعُقُودِ ٱلشَّرْعِيَّةِ، وَتَحْرِيمِ مَا عَدَاهَا مِمَّا ٱخْتَلَّتْ فِيهَا ٱلشُّرُوطُ ٱلشَّرْعِيَّةُ.

٤ ـ كَمَا دَرَسَ ٱلتَّلْقِيحَ ٱلصِّنَاعِيَّ وَطِفْلَ ٱلأَنَابِيبِ فَأَجَازَ مَا تَوَفَّرَتْ لَهُ ٱلشُّرُوطُ ٱلشَّرْعِيَّةُ ٱلَّتِي تَحْفَظُ كَرَامَةَ ٱلْمَرْأَةِ وَتَحْفَظُ نَسَبَ ٱلْجَنِينِ:

أ ـ كَٱحْتِرَامِ ٱلْقُيُودِ ٱلشَّرْعِيَّةِ فِي ٱنْكِشَافِ ٱلْمَرْأَةِ لِغَيْرِ زَوْجِهَا.

ب ـ وَٱتِّبَاعِ ٱلأَسَالِيبِ ٱلْعِلْمِيَّةِ ٱلْمَقْبُولَةِ شَرْعاً فِي أَخْذِ ٱلنُّطْفَةِ ٱلذَّكَرِيَّةِ لِلرَّجُلِ وَزَرْعِهَا فِي رَحِمِ زَوْجَتِهِ.

ج ـ أَوْ أَخْذِ ٱلْبَذْرَتَيْنِ ٱلذَّكَرِيَّةِ وَٱلأُنْثَوِيَّةِ مِنَ ٱلزَّوْجَيْنِ وَتَلْقِيحِهِمَا فِي أُنْبُوبِ ٱخْتِبَارٍ، ثُمَّ تُزْرَعُ ٱللَّقِيحَةُ فِي رَحِمِ ٱلزَّوْجَةِ، أَوْ فِي رَحِمِ ضَرَّتِهَا ٱلْمُتَطَوِّعَةِ لِهَذَا ٱلْحَمْلِ نِيَابَةً عَنْ ضَرَّتِهَا ٱلْمَنْزُوعَةِ ٱلرَّحِمِ، وَفِي هَذِهِ ٱلْحَالَةِ فَإِنَّ ٱلضَّرَّةَ تُعْتَبَرُ كَٱلْمُرْضِعَةِ لِلطِّفْلِ فَتَأْخُذُ حُكْمَهَا وَيَقَعُ تَطْبِيقُ مَا تُوجِبُهُ ٱلْقَاعِدَةُ ٱلشَّرْعِيَّةُ: «يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ ٱلنَّسَبِ». وَقَدْ تَوَلَّى ٱلْمُؤَلِّفُ بَحْثَ كُلِّ هَذِهِ ٱلْمَسَائِلِ ٱلْمُتَعَلِّقَةِ بِثُبُوتِ ٱلنَّسَبِ وَمَا يَتَرَتَّبُ عَنْهُ مِنْ آثَارٍ.

أَمَّا ٱلأَسَالِيبُ ٱلأُخْرَى فِي مَجَالِ ٱلتَّلْقِيحِ ٱلصِّنَاعِيِّ فَحَرَّمَهَا وَلَمْ يُجِزْهَا.

٥ ـ أَمَّا ٱلْمَوْتُ ٱلْمُرِيحُ فَرَأَى فِيهِ نَوْعاً مِنَ ٱلانْتِحَارِ ٱلْمُحَرَّمِ.

٦ ـ تَحْوِيلُ ٱلْجِنْسِ ٱنْتَهَى فِيهِ إِلَى ٱلتَّحْرِيمِ وَمُعَاقَبَةِ فَاعِلِهِ فِي حَالَةِ ٱكْتِمَالِ أَعْضَاءِ ٱلذُّكُورَةِ لِلذَّكَرِ، وَٱلأُنُوثَةِ لِلأُنْثَى، لِمَا فِيهِ مِنْ تَغْيِيرٍ لِخَلْقِ ٱللَّهِ. أَمَّا إِذَا أَشْكَلَ ٱلأَمْرُ، فَيُرَاعَى ٱلتَّفْصِيلُ ٱلتَّالِي: ـ مَنْ غَلَبَتْ عَلَيْهِ صِفَةٌ عُولِجَ طِبِيّاً بِالْجِرَاحَةِ أَوْ بِالْهُرْمُونَاتِ لإِبْرَازِ تِلْكَ ٱلصِّفَةِ حَتَّى مِمَّا يُعَطِّلُ عَمَلَهَا

ٱلطَّبِيعِيِّ. وَقَدْ دَرَسَ ٱلْمُؤَلِّفُ جُمْلَةً مِنَ ٱلْمَسَائِلِ ٱلْمُتَفَرِّعَةِ عَنْ هَذِهِ ٱلْقَضِيَّةِ ٱلْمُثِيرَةِ وَبَيَّنَ ٱلْحُكْمَ ٱلْمُنَاسِبَ لِكُلِّ مَسْأَلَةٍ.

٧ ـ أَمَّا تَحْدِيدَ ٱلنَّسْلِ أَوْ تَنْظِيمُهُ، فَٱنْتَهَى فِيهِ بَعْدَ دِرَاسَةِ جَوَانِبِهِ ٱلطِّبِّيَّةِ وَٱلاجْتِمَاعِيَّةِ إِلَى عَدَمِ ٱلْجَوَازِ إِذَا كَانَ ذَلِكَ عَامّاً، أَوْ بِسَبَبِ ٱلْخَوْفِ مِنَ ٱلإِمْلاَقِ، لِمَا فِيهِ مِنْ سُوءِ ٱلظَّنِّ بِٱللَّهِ تَعَالَى. أَمَّا إِذَا كَانَ قَرَاراً فَرْدِيّاً يَسْتَنِدُ إِلَى أَسْبَابٍ مَشْرُوعَةٍ كَخَوْفِ ٱلضَّرَرِ عَلَى حَيَاةِ ٱلأُمِّ فَجَائِزٌ.

كَمَا دَرَسَ ٱلإِجْهَاضَ، وَتَلْقِيحَ ٱلزَّوْجَةِ مِنْ مَاءِ زَوْجِهَا ٱلْمَيِّتِ، وَتَشْرِيحَ ٱلْمَوْتَى، وَزِرَاعَةَ ٱلأَعْضَاءِ، وَٱلطُّرُقَ ٱلْجَدِيدَةَ لِلذَّبْحِ وَأَدَوَاتِهِ ٱلْمُسْتَحْدَثَةَ، وَٱللُّحُومَ ٱلْمَحْفُوظَةَ وَغَيْرَهَا. وَقَدِ ٱجْتَهَدَ فِي تَتَبُّعِ أَقْوَالِ ٱلْعُلَمَاءِ وَدِرَاسَةِ مَا حَشَدُوهُ مِنْ أَدِلَّةِ ٱلتَّجْوِيزِ أَوِ ٱلْمَنْعِ، وَٱنْتَهَى فِي كُلِّ قَضِيَّةٍ إِلَى حُكْمٍ رَجَّحَ أَوْلَوِيَّتَهُ وَبَيَّنَ عِلَّةَ وَجَاهَتِهِ.

إِنَّ قَارِئَ هَذَا ٱلْكِتَابِ سَيَسْعَدُ بِهِ، لأَنَّهُ سَيُضِيفُ إِلَى عِلْمِهِ عُلُوماً، فَكُلَّمَا تَوَغَّلَ فِي قِرَاءَتِهِ انْفَتَحَتْ لَهُ نَوَافِذُ عَدِيدَةٌ عَلَى سَاحَاتٍ مُمْتِعَةٍ تَعُجُّ بِٱلْقَوَاعِدِ ٱلْفِقْهِيَّةِ وَٱلأُصُولِيَّةِ، وَآرَاءِ ٱلْعُلَمَاءِ ٱلْقُدَامَى وَٱلْمُحْدَثِينَ، وَإِذَا بِهِ أَمَامَ مَوْسُوعَةٍ غَنِيَّةٍ مُتَرَامِيَةِ ٱلأَطْرَافِ مُتَنَوِّعَةِ ٱلْمَعَارِفِ تَزِيدُ فِي دَائِرَةِ مَعَارِفِهِ وَتُوَسِّعُ أُفُقَهُ، وَتَجْعَلُهُ يَعِيشُ حَرَكِيَّةَ ٱلْمَجَامِعِ ٱلْفِقْهِيَّةِ، وَٱلْجُهُودَ ٱلدَّؤُوبَةَ لِلْعُلَمَاءِ ٱلْمُجْتَهِدِينَ فِي خِدْمَةِ ٱلشَّرِيعَةِ وَأَهْلِهَا.

إِنَّ ٱلْجَهْدَ ٱلَّذِي بَذَلَهُ ٱلدُّكْتُورُ إِسْمَاعِيلُ كُوكْسَال فِي ٱلْبَحْثِ وَٱلْجَمْعِ وَٱلتَّحْلِيلِ وَٱلتَّدْقِيقِ، جُهْدٌ كَبِيرٌ يَكَادُ يَسْتَوْعِبُ مَصَادِرَ ٱلْفِقْهِ وَٱلتَّشْرِيعِ، وَهُوَ جُهْدٌ مَشْكُورٌ يُفْصِحُ عَمَّا ٱكْتَسَبَهُ مِنْ قُدُرَاتٍ عِلْمِيَّةٍ أَهَّلَتْهُ لِدِرَاسَةِ هَذَا ٱلْمَوْضُوعِ ٱلشَّائِكِ وَٱلْخَطِيرِ بِحِنْكَةٍ وَحِكْمَةٍ وَدِرَايَةٍ جَعَلَتْهُ يَخْرُجُ مِنْهُ بِنَتَائِجَ مُشَرِّفَةٍ فِي مُقَدِّمَتِهَا نُصْرَةُ ٱلشَّرِيعَةِ دِينِ ٱللَّهِ ٱلْخَالِدِ، وَتَجْلِيَةُ حَقِيقَةِ صَلُوحِيَّتِهَا ٱلْمُطْلَقَةِ لِلأَفْرَادِ وَٱلأُسَرِ وَٱلْجَمَاعَاتِ، وَٱسْتِجَابَتِهَا لِحَاجَاتِهِمْ ٱلْمُتَجَدِّدَةِ مَهْمَا ٱخْتَلَفَتْ أَعْصَارُهُمْ وَتَبَايَنَتْ أَجْيَالُهُمْ.

إِنَّ ٱلدُّكْتُور إِسْمَاعِيل كُوكْسَال أَثْبَتَ أَنَّ تُرْكِيَا، ذَاتَ ٱلتَّارِيخ ٱلْعَرِيقِ، وَأَرْضَ ٱلْفُتُوحَاتِ وَٱلْبُطُولَاتِ سَتَبْقَى دَائماً مَعِيناً لِلْخَيْرِ لَا يَنْضُبُ. نَفَعَ اللَّهُ بِهِ وَبِكِتَابِهِ ٱلَّذِي نَسْأَلُ اللَّهَ أَنْ يَكْتُبَ، لَهُ ٱلْقَبُولَ.

وَٱللَّهُ مِنْ وَرَاءِ ٱلْقَصْدِ، وَصَلى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ.


أ.د. أبو لبابة حسين

مدينة العين ـ جامعة الإمارات العربيّة المتّحدة


الجمعة ٦ رجب ١٤٢٠هـ (١٥/١٠/١٩٩٩م)

# الرموز والإشارات

وقد استعملت في هذا البحث بعض الرموز للدلالة على ما قد يطول ذكره، وغايتي من ذلك عدم إطالة صفحات الأطروحة دون حاجة، وهي:

إلخ: إلى آخر.

ب: الباب.

ج: الجزء.

د. ت: دون تاريخ.

د. ط: دون طبع.

د. م: دون مكان الطبع.

ر: رقم.

ص: صفحة.

ط: طبعة.

ع: العدد.

ك: الكتاب.

م: الميلادي.

هـ: الهجري.

. . .: نصّ منقطع.

﴿ ﴾: قوسان لتمييز الآيات القرآنية.

. . ./. . .: خطّ مائل يفصل بين الجزء والصفحة من الكتاب.

# المقدمة

إن أهمّ ما يميّز عصرنا هو سرعة التغيّرات وكثرة المستجدّات، وتبعاً لذلك فقد تغيّرت أوضاع كثيرة داخل العالم الإسلامي وخارجه. ونال هذا التغيّر النّظم السياسية والتشريعية والاجتماعية، بكلّ جوانبها تقريباً. فازدهرت العلوم وتدخّلت التكنولوجيا في معظم مناحي الحياة العصرية. وأثّر هذا التغيّر بطبيعته في الديانات السماوية بما في ذلك شرائعها. ولذلك بدأت التساؤلات حولها. وليست هذه الظروف والأوضاع المستجدّة بعيدة عن الشريعة الإسلامية. فهل ستتغيّر الأحكام الشرعية؟ وما هو إطار التغيّر فيها؟ وهل سيشملها كلّها أو جزءاً منها؟ وما هو معياره؟ وما هي ضوابطه؟ وما هي دعائمه؟ وكيف سننزّل الأحكام الشرعية على المستجدّات والمتغيّرات؟ وهل تؤدّي هذه التغيّرات إلى المروق من الدين. . .؟ بناء على أهميّة هذه التساؤلات ودور الأجوبة عنها في تحديد دور الشريعة الإسلامية في القضايا المعاصرة اخترت هذا الموضوع لدراسته وبحثه. ولأن قلّة اهتمام الباحثين بهذا الجانب وخلوّ الساحة العلمية من دراسات ضافية شافية في الموضوع جعلني أحبّذ الكتابة فيه محاولاً قدر الإمكان طرقه من جميع جوانبه.

والبحث في هذا الموضوع شائك ويحتاج إلى المزيد من التعمّق والتثبّت والتريّث. لأن هناك آراء تريد أن تجعل العقل والمصالح تتحكّمان في الشريعة الإسلامية دون قيود ولا ضوابط، وهو أمر يصادم الشريعة الإسلامية الموصوفة بكونها إلهيّة تعبّدية.

وهناك آراء أخرى يبرز فيها جانب الثبات والخلود في الشريعة فكانت أمام كلّ تغيّر كالصخرة الصلدة. وأمام هذين الموقفين كان لا بدّ لنا أن نجد طريقاً وسطاً يحقّق المصلحة دون إغفال حقائق الشريعة التي نزّلها اللّه لخدمة الإنسان والاستجابة لتطلّعاته الخيّرة عبر صيرورة الزمن.

فلا بدّ أن نجد نسبة ميزان العقل مع النصوص، ونسبة ميزان المقاصد مع الألفاظ، ونسبة ميزان المعنى مع الشكل، ونسبة ميزان الدّنيا مع الآخرة، ونسبة ميزان التطبيق مع النظرية. لكن لا أعتقد أنّ فكرة التغيّر شيء لا يمكن الاستغناء عنه. لأنّ الغاية ليست التغيّر أو التغيير. بل الغاية هي بحث موضوع التغيّر من حيث وجوده أو عدمه. فإن كان غير موجود فسأوضّح ذلك، وإن كان موجوداً فسأبيّن نسبته. وبما أنّه ليس من المعقول ترك الأحكام الموجودة دون تحديد ماهيتها ونسبتها من الشريعة بأحكام جديدة مشكوك فيها لا تعرف ماهيّتها جيّداً. فإنّي حاولت أداء كلّ تلك المهام. ولمّا كانت إرادة اللّه تعالى واضحة وكان ما يطلبه منّا محدّداً وواضحاً، فإن أحكامه تكون جليّة وصريحة ومحدّدة في الكتاب والسنة، وكاملة لا يعتريها النقص والضعف، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾[1]. فلا يمكن إذن أن تكون شريعته غير واضحة.

علاوة على حل هذا المشكل يجب أن نوجّه المجتمع الإسلامي إلى المستقبل. إذ جدّت في عصرنا أمور لم يقف عليها فقهاؤنا القدامى وهي تحتاج إلى أحكام تناسبها. وهذه القضايا المستجدّة شملت السياسة مثل الديموقراطية وسيادة الشعب، والاقتصاد مثل التأمين والبورصة، والتكنولوجيا مثل الصورة ووسائل السفر، والطبّ مثل نقل الأعضاء وزراعتها إلخ.

## أهمية الموضوع:

إن موضوع تغيّر الأحكام الشرعية مهمّ بطبيعته. لأنه يتناول شروط ترك القديم (الأحكام المطبّقة) ومعايير اختيار الجديد مع ما يكتنف ذلك من صعوبات جمّة. وما يزيد من صعوبة الموضوع تعلّقه بالشريعة الإسلامية التي تتميّز بجانبها التعبّدي. لذا لا بدّ من التأكّد من وقوع التغيرات ضمن إطار المراد الإلهي حتى يتمّ التعبّد بها. إذ لو لم تقع دراسة الأحكام بعناية ودراية ستبتعد الشريعة الإسلامية عن مجرى الحياة المعاصرة. وستكون في ذلك مشقة وضرر تلحقان بالناس. وهذا مخالف لقواعد الشريعة المبنية على

(١) المائدة، ٣.

التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد. وإذا تغيرت الأحكام وانحرفت عن أسسها فلا يمكن أن ننسبها إلى الشريعة الإسلامية. لأنها حادت عن أصولها. إذن فالمهم أن نجد التغير الجديد مع بقاء الأصل القديم، أو التجدّد مع الاستقرار، أو حلّ المشاكل مع النصوص المتناهية وعدم تناهي الوقائع. وهي مسائل تُبرز أهمية الموضوع وخطورته. ولا شك أن المجتمع الإسلامي سيحقّق هذه الغاية بالاجتهاد. وهذ واجب الفقهاء بالدرجة الأولى، وواجب المجتمع الإسلامي عامة. لأن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[١]. وهذا حكمه الشرعي الذي سيقوم به أهله من الفقهاء لضرورته في الحياة، حيث لا يجوز ترك ما يستجدّ من أحداث دون حكم شرعي مناسب.

## تحديد البحث والأهداف:

تتناول الأطروحة زمن التغيّر بعد اكتمال الشريعة. ولذلك لا يدخل في موضوعها تدرج الأحكام[٢]،

---

(١) الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة المعارف، مصر، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م، ص ١/ ١٥٧.

(٢) إن التدرج في الأحكام الشرعية خاصية غائية للإسلام. لأن الله تعالى يعلم أن الناس لا يتركون عاداتهم دفعة واحدة. فأنزل أحكامه بالتدريج. وقد أسّس أولاً القواعد الشرعية، وثانياً وجّه الناس إلى الخير، وثالثاً وضع أحكامه، مثلما كان الشأن في تحريم الخمر فإنّه مرّ بأربع مراحل. وكان النسخ من جملة التدريج. وفي التدريج روعي الزمن وأهمية الأحكام والسير من السهل إلى الصعب. وهذا ما بيّنه الإمام الشاطبي في الموافقات. (شرح وتخريج: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، د .ت، ص ٣/ ٧٨؛ أمين: أحمد، فجر الإسلام، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩) فقد يوجد استثناء مثل صلاة الليل التي كانت واجبة فخفّف الوجوب إلى النّفل. (القرطبي: أبو عبد الله محمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: أحمد عبد الحليم البردوني، ط. ٢، ص ١٩/ ٥٥) ولذلك راعى النبي ﷺ التدريج وقبل إسلام ثقيف دون الزكاة والجهاد. وقد وضّح جابر بن عبد الله هذا الأمر فقال: «علم الرسول ﷺ أنهم سيصدّقون ويجاهدون إذا أسلموا. ولم يرخّص لهم في ترك الصّلاة. لأنّ وقتها حاضر متكرّر بخلاف وقت الزّكاة والجهاد». (أبو داود: سليمان بن أشعث السّجستاني، السنن، ك. الخراج والإمارة والفيء، ب. ما جاء في خبر الطّائف، ر. ٣٠٢٥، ص ٣/ ٤٢٠، ابن الأثير: مجد الدين أبو السعادات

أو نسخها[1] إلا بصفة ثانوية. لأنهما كانا جاريين في زمن معين، وانتهى هذا الدور بوفاة النبي ﷺ. لذلك يقبلان من جملة التغيّرات التي وقعت في عهد النبي ﷺ. وأما التغيّرات والتطورات[2] التي حدثت بعد اكتمال الشريعة وانقطاع الوحي فدامت على حسب القواعد الشرعية العامّة ووجّهتها الأحداث إلى المجرى المطلوب. وتواصلت هذه الحال إلى نهاية دور التدوين. وبعدها غاب عن الشريعة الإسلامية التكامل السابق مثل لتطورات والتغيرات وجمدت أحكامها نوعاً ما. ولذلك ابتعد المجتمع الإسلامي كثيراً عن الحياة العصرية

---

المبارك بن المزري (٦٠٦)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ـ محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م، ط. ١، ص ١/ ٢٣٨، ٣٨٩). وكان هذا كله طبعاً لمصلحة الدعوة وانتشار الإسلام. ويمكن استعمال هذا المنهج عند الضرورة بشرط أن لا يضرّ بالإسلام والمسلمين وأن لا يكون مثالاً سيئاً. (تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية، أردوغان: محمد، منشورات وقف كلية الإلهيات بجامعة مارمرا، اسطنبول، ١٩٩٤، ط. ٢، ص ١٣٩ ـ ١٤٣).

(١) **النسخ**: هو إلغاء حكم شرعي متقدم بدليل شرعي متأخر. فهو تبديل وتغيير بالنظر إلى علمنا وبيان لمدة الحكم بالنظر إلى علم الله تعالى. وهذا من جملة التدبير مؤقتاً. لأن الشريعة الإسلامية تهيىء المجتمع أولاً. ولما تمكّن الإيمان منه تأتي بحكم جديد ويُنسخ الحكم السابق ولا يُعمل به بعد ذلك. (الشاطبي، الموافقات، ٣/ ٧٨ ـ ٧٩؛ الدهلوي: شاه ولي الله بن عبد الرحيم، حجّة الله البالغة، إدارة الطباعة المنيرة، ١٣٥٢هـ، ط. ١، ص ١/ ١٢٣ ـ ١٢٤؛ الجرجاني: الشريف علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ط. ٢، ص ٢٤٠؛ الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (٤٠٣)، الفقيه والمتفقه، تصحيح: إسماعيل الأنصاري، دار إحياء السنّة النبوية، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، ص ١/ ٨٠؛ السعدي: جميل بن خميس، قاموس الشريعة، تحقيق: عبد الحفيظ شلبي، مطبعة دار جريدة عمان، ١٩٨٣، ص ٣/ ٣٣، ٩٢، ١١١؛ الآمدي، الإحكام، ٣/ ٩٥ وما بعدها). لكن يمكن أن نستفيد من هذا التطبيق في وقت الضرورة بالعمل لتسهيل وصول الكل من الهدف وذلك بتربية ربانية. (أردوغان، تغير الأحكام، ص ١٣٧ ـ ١٣٨؛ الفاسي: علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ص ١٠٤؛ حمزة: محمد، دراسات الأحكام والنسخ في القرآن الكريم، دار قتيبة، ط. ١، ص ٢١٥).

(٢) التطورات إما تؤيد وتُعين وتقترب من التغيرات، وإما تكون هي بنفسها منها مثلما كان في قطع سهم المؤلفة قلوبهم. وسيأتي الإيضاح في المدخل. انظر: ص ٢٢.

والتكنولوجية وخاصة بعد الثورة الصناعية الغربية. وبدأت التطورات الجديدة بهذه الحالة السيئة.

ويمكن أن نلخّص التغيرات فيما يلي:

١ - الحلول الجديدة للمستجدّات. درستها لأن المناقشات في تغير الأحكام الشرعية بدأت بالمستجدّات.

٢ - تؤدّي الأحداث الجديدة إلى التّأويلات والتفاسير الجديدة توسيعاً وتضييقاً، كالتوسع في فهم حدّ السرقة عند السفر أو الغزو وغيرها من الحدود، ومثل التضييق في تصرفات الولاة للتحذير من سوء استغلال السلطة.

٣ - توقيف الحكم مثلما كان في سهم المؤلفة قلوبهم وهو ليس بنسخ للحكم.

٤ - تقييد الإباحة مثل تسجيل النكاح وإعلانه، أو حكم القاضي بالطلاق[(١)].

٥ - تطور الاصطلاحات مثل احتواء كلمة المسكين للذّمّيين، وظهور الشخصية الحكمية أو المعنوية مثلما كانت في الشركات والمؤسّسات.

٦ - تغير الاصطلاحات مثل تغير الحاجة الأصلية بالنسبة لمن سيأخذ الزكاة على حسب اختلاف الأمكنة والأزمنة.

٧ - إلغاء الحكم بسبب غياب مناطه مثلما كان في العبيد[(٢)]، والخمس للنبي ﷺ[(٣)].

٨ - رجوع الحكم إلى أصله السابق مرة ثانية مثل عدم وقوع الطلاق مرة

---

(١) عثمان: فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، دار البرق للنشر، تونس، ١٩٩٠، ط. ١، ص ٢٢٤ - ٢٢٩.

(٢) قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللهِ واللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة ٦٠).

(٣) قال تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ، فَإِنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنُ السَّبِيلِ﴾ (الأنفال ٤١).

واحدة عند التلفظ بالثلاث[1]، أو ترك المؤاخاة إلى النسب بذهاب فقر المدينة[2] أو الإذن باستعمال الظروف بعد أن نهى الرسول ﷺ عنها حيث قال: «كنت نهيتكم عن الأوعية. فانتبذوا في كلِّ وعاء ولا تشربوا مسكراً»[3].

٩ ـ العمل بالآراء الضعيفة مثل عدم التنازل في عقد الاستصناع إذا كانت الأمتعة مناسبة الشروط على مذهب أبي يوسف بخلاف أبي حنيفة.

١٠ ـ الترجيح بين المذاهب: كالمنافع التي لا تقبل مالاً متقوّماً عند الحنفية[4] لكنها قبلت مالاً متقوماً عند الشافعية. وهذا الذي أخذت به مجلة الأحكام العدلية العثمانية: «المنافع كالعيان يجب أجرة المثل في استعمالها»[5].

وسأدرس في هذه الأطروحة تغير الأحكام الشرعية بموجباته وتأصيله وتطبيقه مع ضوابطه ودعائمه. وسيُعنى البحث بالمستجدّات أكثر من غيرها بسبب الضرورة إلى إثارتها ووجود التغير فيها. لأن أكثر مشاكل تغير الأحكام ظهر بسبب المستجدات. وسأذكر فيها أصحَ الآراء اجتناباً للتطويل لكثرتها. وتشمل الأطروحة ثلاثة أبواب ومدخلا سأتناول فيه بالدّرس المصطلحات المتعلقة بالبحث وخصائص الشريعة الإسلامية وغايتها بقدر الحاجة. وسأكتفي بالإشارة إلى بعض المسائل، منها تغيّر الأحكام في الشرائع السماوية والوضعية[6]. لأن الإشارة إلى تغيّر الأحكام في الشرائع السماوية والوضعيّة

---

(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩١، ط. ١، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) الدهلوي، حجة الله البالغة، ٣/ ١٢٣.

(٣) أحمد، مسند بريدة الأسلمي، ٥/ ٣٥٥؛ ابن قيم الجوزية، إخبار أهل الرّسوخ من الفقه والتحديث بمقدار المنسوخ من الحديث، مكتبة الكليّات الأزهرية، القاهرة، د .ت، ص ١٣).

(٤) الدويسي: أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى، تأسيس النظر، المطبعة الأدبية، مصر، ط. ١، ص ٦٣؛ السرخسي: شمس الدين، لمبسوط، مطبعة السعادة، مصر، ص ٢/ ٧٨.

(٥) مطبعة شعاركو، ط. ٥، المادة ٥٩٦، ص ١١١.

(٦) إن الشرائع السماوية وإن اختلفت أزمانها لم تكن تختلف عن بعضها إلا فيما يختلف

ستبيّن الموضوع أكثر. وفي الباب الأول سأدرس موجبات التغيّر في الشريعة الإسلامية وبه فصلان حول العوامل الذاتية والموضوعية. وسيتناول الباب الثاني تأصيل التغيّر في الشريعة الإسلامية وبه ثلاثة فصول حول المصادر الأصلية والفرعية والمقاصدية. وفي الباب الثالث سأدرس تطبيق التغيّر وضوابطه في الشريعة الإسلامية في فصلين. ثم أذكر خاتمة حول ما وصلت إليه من نتائج. وسأختم البحث بفهارس متنوّعة.

## المنهج:

استفدت من المصادر الأصلية أولاً، ومن المراجع ثانياً. وما قصرت جهدي على مذهب معين. بل درست المذاهب السنيّة الأربعة، إضافة إلى الزيدية والجعفرية والأباضية. لأني أردت أن أوضّح موضوع التغير في الشريعة الإسلامية عموماً. وعند الاختلاف رجّحت الأصحّ بدليله إما بالتفصيل وإما بإيجاز على حسب موقعه، كما أشرت إلى بعض المقارنات بالشرائع الوضعية

---

باختلاف الأزمان. وهي الأحكام العملية كما صرّح بذلك القرآن ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾ (المائدة ٤٨). أما فيما لا يتغير بتغير الأزمان والأمكنة كالعقائد فإنها اتفقت فيها كلها. يقول تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء ٢٥).

وأما الفرق بين الشرائع السماوية والوضعية فكبير. مثلاً، الصلة بين أصول الفقه وأصول القانون تقتصر على التسمية فحسب. أما حقيقة العلمين فمختلفة اختلافاً واضحاً. لأن أصول الفقه علم واضح المعالم محدد الهدف. فهو يبحث في أدلّة الفقه ويوضح طرائق الأئمة. وكان الغرض منه في أول وضعه بيان الطريق الصحيح للاجتهاد والنظر في الأدلة، كما فعل الإمام الشافعي في رسالته. وهو أول مؤلّف في هذا العلم. وأما علم أصول القانون فهو علم غير واضح إلى الآن. بل هو مجموعة أبحاث حاول الباحثون فيها رسم حدود واضحة لنظرية عامة في القانون. فهو علم مختلط بتاريخ علم القانون وعلم القانون المقارن. ولا يوجد بينهما حدود فاصلة دقيقة. لذلك اختلف المؤلّفون في تسميته بين أصول القانون أو المدخل للعلوم القانونية أو نظرية القانون. ومن جهة أخرى نرى أن أصول الفقه في دراسته يؤخّر عن دراسة الفقه. فلا يدرسه الطالب إلا بعد أن ينال حظاً كبيراً من علم الفقه. بينما نجد علم أصول القانون يقدّم في دراسته على دراسة القانون. لأنه يعتبر بمثابة مبادىء عامة تنير الطريق أمام طالب القانون. (شلبي: محمد مصطفى، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي والقواعد الملكية والعقودية، دار النهضة العربية، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م، ص ٢٢١).

والسماوية المحرّفة لتوضيح الموضوع. وأثبتُّ الإحالات في مواضعها إما نصّاً وإما بتصرّف حسب الحاجة. وبيّنت وجه علاقتها بالموضوع لمزيد من التوضيح.

وأحلت إلى الكتب التركية بترجمتها العربية حتى يفهمها القارىء أحسن. لكن بيّنتها في الفهارس بالتركية بين قوسين. وكانت الترجمة من عندي. وحاولت أن أقدم الموضوع بمنهج علمي. وأشرت إلى الموجود في تاريخ التشريع الإسلامي وما الذي يجب أن يكون حالياً في عصرنا. وابتعدت عن الخلافات الفقهيّة الفرعيّة. ولم أدرس الموضوعات إلا لعلاقتها بالتغير. لذلك فإن الأوضاع السياسية وغيرها دخلت الموضوع بقدر تغييرها لبعض الأحكام الشرعية لعلّة واضحة. ولذلك تتجدّد أهميتها في هذا الإطار.

## صعوبات الموضوع:

إن الموضوع واسع جداً. لذلك ما استطعت أن أوجزه إلا بقدر ضئيل. لأني وجدت الحاجة ماسّة إلى توضيح التغير. إذ إن هذا الموضوع لم يدرس إلى حد الآن كما يجب. لذلك حاولت أن أدرس وأقرأ كل ما كتب في المذاهب وفي غيرها. ولو كان موضوع البحث عوامل التغير أو المستجدات في إطار التغير لكان الأمر أيسر ولأمكن التعمّق أكثر. هذه هي الصعوبة الأولى.

تتمثّل الصعوبة الثانية في أن الموضوع لم يدرس بالعناية التي يستحقّها، لأنه موضوع جديد. ولأن الذين درسوه اهتموا به من جهة معينة أو من جانب واحد فقط. ومن هنا أتت الحاجة إلى دراسة متكاملة تنظر إلى الموضوع من كافة جوانبه، وهذا يتطلب جهداً مضاعفاً.

## نقد المصادر والمراجع:

لم أعثر في المصادر الأصلية على موضوع مُمَحّص للتغيّر إلاّ أن هناك شذرات موَزّعة هنا وهناك. ولعل أول من تكلّم فيه الفقيه المالكي القرافي المصري (٦٦٤هـ/ ١٢٨٥م) من طلبة العزّ بن عبد السلام. وكان ذلك في كتابه

«أنوار البروق في أنواع الفروق»[1] وكتابه «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام»[2]. فهو يقول: «إن الأحكام المستندة إلى العرف والعادات تتغيّر بتغيرها لكن يغفل عنها أكثر الفقهاء». وتكلم بعد القرافي ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ/ ١٣٥٠م) في كتابه «إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين»[3] باسم «تغير الفتاوى على حسب الزمان والمكان والظروف والنيات والعادات». وقد فصّل القول في هذا الموضوع عبر أمثلة عديدة. وأما الشاطبي (٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م) فإنّه تناول موضوع التغير في كتابه «الموافقات»[4] في مسألة اختلاف العوائد. وكتب فيه ابن كمال باشا (٩٤٠هـ/ ١٥٣٤م) رسالة باسم «رسالة في الاختلاف الذي ينشأ عن اختلاف العصر»[5]. لكن لم أعثر على أوراق الرسالة في مكانها. . . اللهم إلا الصفحة الأولى. والذي تكلم فيه بدقة ووضوح هو أبو سعيد الخادمي (١١٧٦هـ/ ١٧٦٦م) في كتابه «منافع الدقائق في شرح مجامع الحقائق»[6]. وأصبح هذا الموضوع في عصرنا من أهم موضوعات الشريعة الإسلامية. ويمكن أن نرى ذلك في أكثر الكتب. وهو أمر يدعو إلى التساؤل: لماذا لم تتناول المصادر القديمة هذا الموضوع؟ جواباً عن هذا التساؤل فإني أعتقد أن الأولين درسوه في إطار الأدلة الشرعية. ونظروا إليه من جهة المصلحة أو من جهة العرف أو من جهة الذريعة أو من جهة القياس والعلّة. ولم ينظروا إليه في إطار التغير وباسم التغير. لأن ثبات الشريعة الإسلامية حقيقة معروفة. لكن هذا لا يغير الحقيقة. لأننا نعرف أن الأحكام الشرعية تغيّرت بدورها. وكانت الأدلة الشرعية كافية لحلّ المسائل كلها. إذ تمدّ المجتمع

(١) مطبعة دار إحياء الكتب العربية، مكة المكرمة، ١٣٤٦هـ، ط. ١، ص ٣/ ١٦٢ ـ ٢٨٨.

(٢) تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ص ٢٣١ وما بعدها.

(٣) تعليق وتخريج: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ص ٣/ ٥ وما بعدها.

(٤) ص ٢/ ٢١٨ ـ ٢١٩.

(٥) المكتبة السليمانية، لاله لي، ر ٣٦٤٥ (مخطوط).

(٦) اسطنبول، ١٣٠٥، ص ١٢٨.

الإسلامي بالقوة اللازمة لنموّه المتزايد. وكان هذا على عكس ما حصل في القرون الأخيرة. لأن المسلمين ضعفوا وغابت قوتهم تدريجياً.

ولقد ظهرت بعض القضايا مثل البيع بالوفاء[1] أو البيع بالاستغلال[2]. لكنها كانت مسائل بسيطة ووجد لها الفقهاء الحل إما بالحيل[3] وإما بالضرورة وإما بالعرف... لكن بعد الثورة الصناعية الغربية بدأت المشاكل تكبر مع ضعف المجتمع الإسلامي جهداً وفكراً وقوة. لذلك بدأ المسلمون يفكّرون في تغيير المنهج والقانون، بل وتغيير أنفسهم. وشرع المصلحون والمفكرون يكتبون حول هذه الموضوعات التي سال فيها الكثير من الحبر. وكثرت فيها المؤلفات. وقد سعيت إلى الوقوف على ما كتب في هذا الصدد فقرأت:

١ ـ القرآن الكريم (قراءة عاصم رواية حفص).

٢ ـ كتب السنّة وخاصّة الكتب الستّة.

٣ ـ جلّ الكتب في تطبيقات السلف خاصة في القرون الأولى مثل الموطأ.

٤ ـ المؤلفات في أصول الفقه ومقاصد الشريعة والقواعد الفقهية والفروق[4]

---

(١) هو البيع مع الاشتراط أن البائع متى ردّ الثمن يردّ إليه لمشتري المبيع. وهو في حكم البيع الجائز بالنظر إلى انتفاع المشتري به، وفي حكم البيع الفاسد بالنظر إلى كون كل من الطرفين قادر على الفسخ. وفي حكم الرهن بالنظر إلى أن المشتري لا يقدر على بيعه إلى الغير. وسماه الشافعية بالرهن المعاد. ويسمّى أيضاً بيع الطاعة. (مجلة الأحكام العدلية العثمانية، المادة ١١٨، ص ٣٠؛ أبو حبيب: سعدي، القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ط. ١، ص ٣٨٤).

(٢) هو بيع المال وفاء على أن يستأجره البائع. (مجلة الأحكام العدلية العثمانية، المادة ١١٩، ص ٣٠؛ أبو حبيب، القاموس الفقهي، ص ٢٨٦).

(٣) انظر: تأصيل التغير، ص ١٢٣.

(٤) معناها اللغوي الفصل. وأما في الاصطلاح فهي إيضاح الفروق الدقيقة والمعاني المؤثرة التي أدت إلى اختلاف أحكام المسائل المتشابهة أو القواعد. وتعتبر من الفنون التابعة للأشباه والنظائر وتمثل ضرباً من ضروب القواعد الفقهية. (القرافي، الفروق، ص ١/ ٢ ـ ٤؛ الدمشقي أبو الفضل مسلم بن علي، الفروق الفقهية، تحقيق: محمد أبو الأجفان ـ حمزة أبو فارس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٢، ط. ١، ص ٢٦ ـ ٢٨؛ التنظير الفقهي، د. جمال الدين عطية، مطبعة المدنية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، ط. ١، ص ١٢٣).

والخلاف. لأن الموضوع في تاريخ الفقه الإسلامي درس في هذه الكتب، مثل القواعد للعزّ بن عبد لسلام (٦٦٠هـ/ ١٢٦٥م) والموافقات للشاطبي (٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م) ومقاصد الشريعة لابن عاشور (١٩٧٣م). وكان ابن عاشور متمكّناً من الوقوف على مجريات الأمور في العصر الأول على الرغم من كونه متأخراً.

٥ ـ كتب المداخل للفقه الإسلامي أو الشريعة الإسلامية، مثل كتاب معروف الدواليبي وسلام مدكور وعبد الكريم زيدان ومصطفى الزرقاء.

٦ ـ المؤلفات الجديدة مثل تعليل الأحكام لمصطفى شلبي والاجتهاد للقرضاوي.

٧ ـ تراجم الفقهاء مثل كتب أبي زهرة.

٨ ـ بعض الكتب في القانون وفي فلسفته مثل المدخل لعلي علي منصور ومهاب بخها أو أصول الشرائع لبنتام.

٩ ـ بعض الكتب في الاقتصاد الإسلامي وفي تاريخه مثل الخراج لأبي يوسف.

١٠ ـ بعض الرسائل مثل نشر العرف لابن عابدين.

١١ ـ بعض الكتب في تريخ النظم الإسلامية مثل كتاب حسن إبراهيم حسن.

١٢ ـ بعض الكتب في خصائص الإسلام وشريعته.

١٣ ـ كتب الفتاوى وخاصة فتاوى مجمّع الفقه الإسلامي لمنظمة المؤتمر الإسلامي ورابطة شعوب العالم الإسلامي، حيث أفادتني في دراسة المستجدات خاصة.

وغيرها من كتب الأصول والفروع مما هو مثبت في فهرس المصادر والمراجع.

وأما الأطروحة التركية التي أعدها الدكتور محمد أردوغان بجامعة مارمرا في اسطنبول والموسومة بـ «تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية» فهي ممتازة جداً وقد استفدت منها كثيراً. وكنت في البداية لا أعرف أن هذا الموضوع قد

درس في تركيا أو في غيرها. لأني رغبت في دراسة موضوع «التلفيق بين المذاهب» حتى أنني وضعت الخطة فيه. لكن الأساتذة في تركيا رجّحوا موضوع «تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية» على موضوع التلفيق. وأما أطروحتي فتختلف عنها في ثلاثة مواضع:

١ ـ لقد درست الموضوع أصولياً على منهج الفقهاء القدامى. لأن الأحكام الشرعية كلها تستند إلى الأدلة الشرعية، ولو تغيرت بتغير عللها أو غير ذلك. لأنها لا تخرج عن إطار الشريعة. وكتبت في الفروع ما يتعلق بالعبادات والمعاملات. وأما الأطروحة المذكورة فمختلطة العناوين متداخلة الموضوعات.

٢ ـ لقد درست المستجدات تحت عنوان خاص وفي مبحث محدد. لأن موضوع تغير الأحكام الشرعية بدأ بالمستجدات. وهذا غير موجود في الأطروحة الأخرى.

٣ ـ ودرست ضوابط التغير من خلال صور تطبيقية واقعية. وهو ما تخلو منه الأطروحة الأخرى.

وبناء عليه فأطروحتي عالجت موضوعاً بكراً لم يدرس من قبل.

وأخيراً أتوجّه بالشكر الجزيل إلى المولى عزّ وجلّ لتوفيقه لي في هذا البحث والعون على إعداده ثم أتوجّه بالشكر إلى من هو جدير به: أستاذي المشرف الدكتور أنس العلاّني، وإلى كلّ الأساتذة الكرام الذين ساعدوني في هذا البحث وكذا جميع الأصدقاء الأوفياء والزملاء المحترمين.

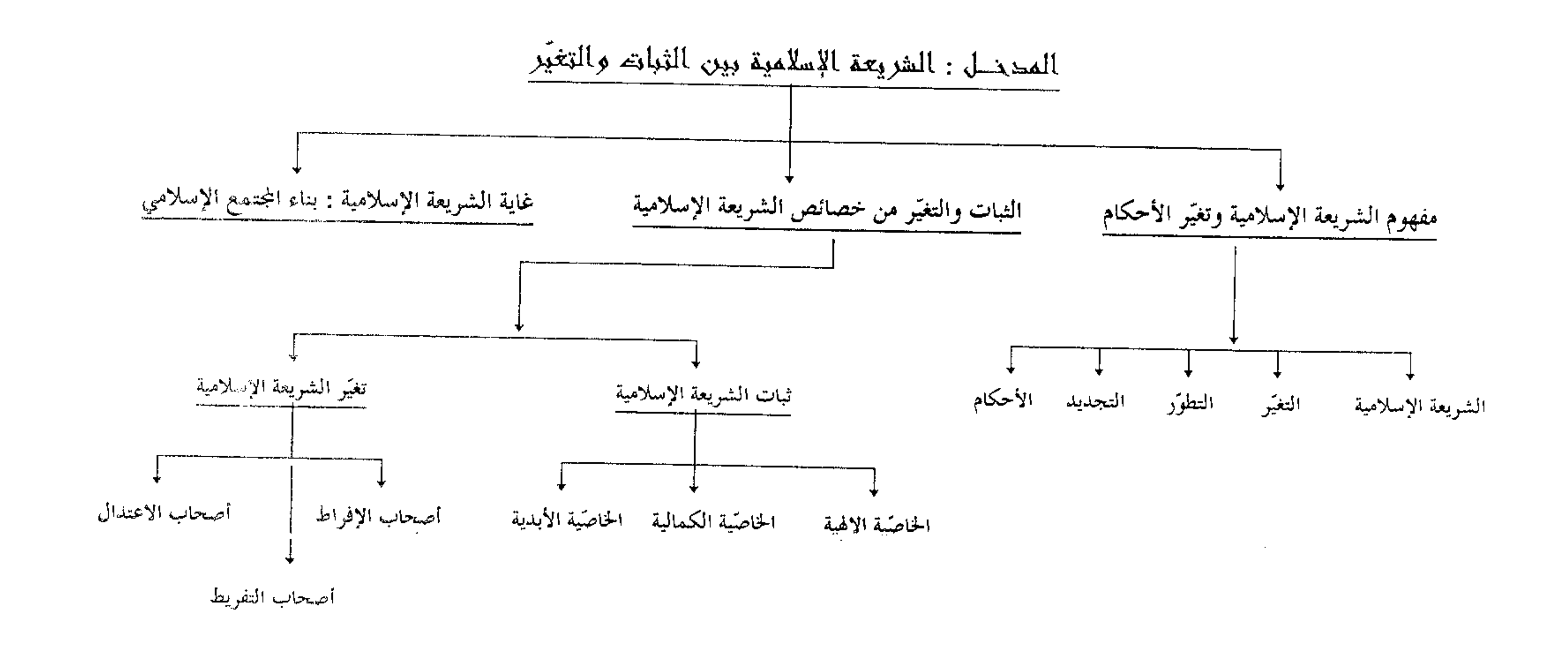
**إسماعيل كوكسال**

**تونس في:**

**٢٩ صفر ١٤١٩هـ ـ ٢٤ جوان ١٩٩٨م**

# المدخل

# الشريعة الإسلامية بين الثبات والتغير


المدخـل : الشريعة الإسلامية بين الثبات والتغيّر
مفهوم الشريعة الإسلامية وتغيّر الأحكام
الثبات والتغيّر من خصائص الشريعة الإسلامية
غاية الشريعة الإسلامية : بناء المجتمع الإسلامي
الشريعة الإسلامية
التغيّر
التطوّر
التجديد
الأحكام
ثبات الشريعة الإسلامية
تغيّر الشريعة الإسلامية
الخاصّة الالهية
الخاصّية الكمالية
الخاصّية الأبدية
أصحاب الإفراط
أصحاب الاعتدال
أصحاب التفريط

## المدخل: الشريعة الإسلامية بين الثبات والتغيّر:

١ ـ مفهوم الشريعة الإسلامية وتغير الأحكام.

١ ـ الشريعة الإسلامية.

٢ ـ التغيّر.

٣ ـ التطوّر.

٤ ـ التجديد.

٥ ـ الأحكام.

٢ ـ الثبات والتغيّر من خصائص الشريعة الإسلامية.

١ ـ ثبات الشريعة الإسلامية.

أ ـ الخاصيّة الإلهية.

ب ـ الخاصيّة الكمالية.

ج ـ الخاصيّة الأبدية.

٢ ـ تغيّر الشريعة الإسلامية.

أ ـ أصحاب الإفراط.

ب ـ أصحاب التفريط.

ج ـ أصحاب الاعتدال.

٣ ـ غاية الشريعة الإسلامية: بناء المجتمع الإسلامي.

## ١ ـ مفهوم الشريعة الإسلامية وتغير الأحكام:

### ١ ـ الشريعة الإسلامية:

الشريعة لغة هي المورد الذي يرده الناس والدواب للشرب. وأطلق أيضاً لفظ الشريعة على ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين وعلى كل ظاهر مستقيم من المذاهب. قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[١] أي شريعة تتبعونها وطريقاً واضحاً تسلكونه[٢].

والإسلام من السلم. فيقال: فلان أسلم أي دخل في السلم أي الاستسلام والخضوع والانقياد لله تبارك وتعالى[٣].

ويستعمل تركيب الشريعة الإسلامية للدلالة على كل ما جاء به محمد ﷺ من عند الله سواء ما نزل به لبيان العقيدة الإسلامية أو ما نزل لإتمام مكارم الأخلاق أو ما شرع لتدبير أمور الناس في الدنيا وإصلاح المعايش والمجتمع البشري[٤] أو لتوضيح أمور الآخرة؛ أو ما شرعه الله تعالى على لسان نبيّه ﷺ من الديانة قطعياً كان أو ظنياً. وهذا الظن إما أن يكون في الثبوت أو في الدلالة. وبذلك ندرك أن التشريع نزل واكتمل في زمن النبي ﷺ. وإن ما جدّ بعده ليس من التشريع بل من التفريع والتطبيق[٥]. وأما المقصد العام فهو حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه وسعادة الناس. لكن المقصد من الخلق هو

---

(١) المائدة، ٤٨.

(٢) ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر، بيروت، مادة شرع، ص ١٨٦/٨؛ الراغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد (٥٠٢)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ص ٢٥٨؛ الجرجاني، التعريفات، ١٢٧؛ ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الأدبية، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ٤٢.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة سلم، ١٢/ ٢٨٩.

(٤) ابن حزم، الإحكام، ص ٤٢.

(٥) أردوغان، تغير الأحكام، ص ١١١.

معرفة الله وعبادته. ومقصد التشريع ترتب على الخلق[١].

وأما الفقه فهو علم بالشيء والفهم له[٢]. وفي الاصطلاح يستعمل بمعنى العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية أو هو مجموعة الأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية[٣]. ويدخل فيه الأحكام المستنبطة بمعنى الأحكام الاجتهادية. لذلك فالفقه هو عملية إحياء للشريعة الإسلامية في كل زمان ومكان. وقد ظهر في عصرنا إطلاق اسم الشريعة الإسلامية على الفقه وما يتصل به[٤].

ومن الواضح الجلي أن الفقه قسم من أقسام الشريعة الإسلامية. فالشريعة الإسلامية أعمّ منه. إذ هي تشمل العقائد وما يتعلّق بالأخلاق وبالجوانب العملية، وهذا القسم الأخير يعرف باسم الفقه[٥] مع العلم أن مصطلح الشريعة

---

(١) ابن عاشور: محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، المطبعة الفنية، تونس، ١٣٦٦هـ/١٩٧٨م، ص ٦٣؛ البوطي: محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، المكتبة الأموية، دمشق، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م، ط. ١، ص ١٢١ ـ ١٢٤؛ منصور: علي علي، المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي، بيروت، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، ط. ٢، ص ٨٠ ـ ٨٣.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة فقه، ص ١٣/ ٥٢٢.

(٣) خلاف: عبد الوهاب، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية، ط. ٨، ص ١١؛ محمد عباس حسني، الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره، مطبعة الرابطة، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ، ط. ٢، ص ٢١ ـ ٣٢؛ شلبي: مصطفى، مدخل، ص ٣٢ ـ ٣٣؛ الجرجاني، التعريفات، ص ١٦٨؛ موسى: حمد يوسف، الفقه الإسلامي ـ مدخل لدراساته ـ نظام المعاملات، ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م، ط. ٣، ص ٦١؛ الصالح: صبحي، معالم الشريعة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م، ط. ٣، ص ١٣؛ الحجوي: محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار التراث، القاهرة، ص ١/ ٥؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، مطبعة الإنشاء، ط. ٩، دمشق، ١٣٩٤هـ/ ١٩٦٥م، ص١ ./ ٥٤ ـ ٥٥.

(٤) موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٦هـ، ص ١/ ١٣؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ٩، ١١٢؛ سعيد: صبحي عبده، الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، دار الفكر العربي، ١٩٨٥، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٥) تنقسم الشريعة الإسلامية باعتبار كونها أحكاماً شرعية وقواعد سنّها الله تعالى والرسول ﷺ إلى ثلاثة أقسام:

ظهر قبل مصطلح الفقه[1]. وعليه تكون كلمة الفقه مرادفة لكلمة الشريعة في

---

أ ـ **الأحكام الاعتقادية**: وهي المتعلقة بالعقائد الأساسية كالأحكام المتعلقة بالخلق والخالق والكون، وبذات الله وبصفاته بالإيمان به وبرسله وملائكته وكتبه واليوم الآخر، وكذلك الحساب والعقاب وغير ذلك من المسائل التي هي من موضوع علم الكلام أو ما يجب على المكلف اعتقاده. وهي ثابتة قطعية بصريح المنقول والمعقول. ويعتبر جاحدها كافراً أو مرتداً. إذ لا يجوز تبديلها أو تعطيل بعضها.

ب ـ **الأحكام الأخلاقية أو السلوكية**: تشمل كل ما يتعلق بتهذيب النفوس وإصلاحها، والأمر بالفضائل والمكارم التي يجب على الإنسان أن يتحلّى بها ويحثّ عليها، والنهي عن الرذائل التي يجب على المرء أن يتجنبها. وقد سمّى الغزالي هذا العلم بـ «علم المعاملة». (إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م) إن الفرد المتخلق هو الفرد الصالح القادر على الإسهام في تطوير المجتمع. وهي الغاية من وجود التشريعات والقوانين في تكوين المجتمع الإنساني الفاضل. ولا يوجد هذا القسم في القوانين الوضعية.

ج ـ **الأحكام العملية**: تشمل الأحكام المتعلقة بحياة الإنسان من حيث علاقته بالآخرين وتعامله معهم. وهي تتعلّق بالعبادات والمعاملات وأحكام الأسرة والعلاقات المالية والمدنية والتجارية. وكذا المنازعات والعقوبات وكل ما يتعلق بالحكم والدولة في الحرب والسلم. وكذلك تهتمّ بأفعال الناس وتنظيم علاقاتهم بخالقهم كأحكام الصلاة والصوم والحج... وكذلك لتحقيق المصالح الدنيوية كأحكام البيع والهبة والإجارة والرهن والشركة وغيرها. وقد انفرد بهذا النوع علم خاص يسمى علم الفقه (موسى: محمد يوسف، الفقه الإسلامي، ١٠؛ الفقه الإسلامي، محمد: عباس حسني، ص ٣٦ ـ ٣٧؛ شرف الدين: عبد العظيم، تاريخ التشريع الإسلامي وأحكام الملكية والشفعة والعقد، نشرته جامعة قار يونس، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، د .ط، ص ٢٤؛ شلبي: مصطفى، المدخل، ص ٢٩؛ الخادمي: نور الدين، المصلحة المرسلة حقيقتها وضوابطها، دار السنابل، تونس، ١٩٩٠م، ط. ١، ص ٤٩؛ الدميني: حسني عزم الله، الجناية بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، كلية الشريعة، الرياض، د .ت، د .ط، ص ٢٢؛ بدران: بدران أبو العينين، الشريعة الإسلامية، دار النجاح، الإسكندرية، ١٣٣٢هـ/ ١٩٧٢م، ص ٢٣١؛ العربي: بلحاج، المدخل لدراسة التشريع الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د .ت، د .ط، ص ٣٣ ـ ٣٥؛ عبد الرحمن: فاضل عبد الواحد، الأنموذج في أصول الفقه، مطبعة المعارف، بغداد، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ط. ١، ص ١٤؛ مدكور: سلام، مناهج الاجتهاد، مطبعة جامعة الكويت، ط. معادة، ١٩٧٧م، ص ١٤١.

(١) بدران: بدران أبو العينين، أصول الفقه الإسلامي، مطبعة شباب الجامعة للطباعة، ١٩٨٤م، ص ١٤ ـ ٤٣؛ العربي: بلحج، المدخل، ص ٣٣.

مفهومها الدال على الأحكام العملية دون الأحكام الاعتقادية[1]. ومع ذلك فلا خطأ في استعمال لفظ الشريعة للدلالة على الفقه باعتبارهما مترادفين من جهة. وهذا استعمال لغوي مجازي متعارف عليه في هذا المجال[2]. لكن اليوم يستعمل اصطلاح الشريعة الإسلامية بمعنى التراث الذي أنتجته مذاهب أمتنا الإسلامية وصاغه فقهاؤها في أمور الحياة الدنيوية ومعاملات الناس وقضايا الأمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية استنباطاً من النصوص الشرعية[3]. لذلك رجّحت تعبير «تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية» عوضاً عن «تغير الأحكام في الفقه الإسلامي».

**٢ ـ التغير:**

المقصود من التغير في الحكم الشرعي هو انتقاله من حالة كونه مشروعاً إلى حالة كونه ممنوعاً، أو أن يكون ممنوعاً فيصبح مشروعاً باختلاف درجات المشروعية والمنع[4]. ويكون التغير إما إلى الأعلى أو إلى الأسفل، فقد ينشأ عن التغير التقدم وقد يؤدي بأصحابه إلى المسخ[5]. وليس معنى التغير إلغاء الكل. لأن الشريعة جاءت أبدية.

ولا يعدّ تغير الأحكام نسخاً لها. لأنه ليس لأحد من المجتهدين ولا لسلطة من السلط نسخ شيء من الشريعة بعد النبي ﷺ. والأحكام باقية ما بقيت الدنيا. لكن للواقعة الواحدة ذات الأبعاد المختلفة حكمان أو أحكام. ولكل حكم تطبيق في ظرفه الذي جدّ فيه بخلاف النسخ. لأن دفع الحكم في النسخ

(١) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، المطبعة الأميرية، ط. ١، ١٣٢٢هـ، ص ١/ ٤ ـ ٥؛ العربي: بلحج، المدخل، ص ٣٣.

(٢) العربي: بلحاج، المدخل، ص ٣٣.

(٣) عمارة: محمد، الإسلام وقضايا العصر، دار الوحدة، ط. ١، بيروت، ١٩٨٠م، ص ٩٤؛ موسوعة جمال، ص ١/ ١٣.

(٤) السفياني: عابد محمد، معالم طريقة السلف في أصول الفقه ـ الثبات والشمولية في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ط. ١، ص ٤٤٩.

(٥) الفاسي، دفاع عن الشريعة، مطبعة الرسالة، الرباط، ١٩٦٦م، ص ١٤٧.

أبدي ولا يعمل بالمنسوخ إطلاقاً. وهذا ما قاله الشاطبي[1]: «وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها». بمعنى أنه توجد تطبيقات مختلفة لحكم أصليّ بسبب اختلاف العوامل للمصالح الزمنية[2]. وهو ما ينشأ عنه تعدد الأحكام لفعل واحد ككشف الرأس. فالكشف واحد إلا أن الحكم يكون مكروهاً وقد يصبح مباحاً[3]. وهذا الاختلاف وتغير الحقائق ينسحب على العرف وأمثاله. والمبدأ الشرعي واحد. وهو إحقاق الحق وجلب المصالح ودرء المفاسد[4]. يقول الكوثري: «هو تفصيل للحكم على حسب الظروف»[5].

وأما هدفي من هذه الأطروحة فهو بحث كل تغيّر لحكم شرعي لأي سبب كان. فقد يكون من باب التطور مثل أخذ عمر الزكاة على الخيل[6]، أو تنظيم العبادات مثل تعيين ذات عرق ميقاتا[7]

---

(١) الموافقات، ٢/٢٨٦؛ الجيدي: عمر بن عبد الكريم، العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومها لدى علماء المغرب، مطبعة فضالة، المغرب، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، د .ط، ص ١٥٧؛ شلبي: محمد مصطفى، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، د .ط، ص ٣١٥ وما بعدها.

(٢) الدواليبي: معروف، المدخل إلى علم أصول الفقه، دار الكتاب الجديد، د .ت، ط. ٥، ص ٣١٨.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ص ٢/٢١٦.

(٤) الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢/ ٩٢٥؛ مدكور: محمد سلام، مدخل الفقه الإسلامي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، ص ١٩، ١١١؛ الشاطبي، الموافقات، ص ٢/٢١٧ ـ ٢١٨؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٦٢، ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٥) المقالات، مطبعة الأنوار، القاهرة، ١٣٧١هـ، ط. ١، ص ٨٧.

(٦) الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس (٢٦٤)، الأم، دار الشعب، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، د .ط، ص ٢/ ٢٢؛ ابن قدامة: موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد (٩٢٠)، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٨٢م، د .ط، ص ٢/ ٤٤١.

(٧) أردوغان، تغير الأحكام، ص ٨٨.

الميقات لغة: الحدّ، وشرعاً: موضع وزمان معيّن لعبادة مخصوصة. ولا يجوز للإنسان أن يجاوز الميقات إلاّ محرماً بحجّ أو عمرة، وإلاّ وجب عليه دم أو العودة

أو أداء التراويح جماعة[1]، أو من باب توسيع المصطلحات أو تضييقها مثل كلمة المال الذي أصبح الآن يحتوي على كل الحقوق، أو من باب تقييد الإباحة مثل إذن الحاكم بالزواج لمن يريد أن يتزوج، أو من نوع إيقاف تطبيق الحكم مثل منع المؤلفة قلوبهم من العطاء[2] أو من نوع إعادة الحكم الثاني إلى أصله مثل الرجوع عن الطلاق ثلاثاً إلى طلاق واحد إذا كان في آن واحد[3] أو من نوع إلغاء الحكم بسبب انعدام موجبه مثل دفع الزكاة للعبيد للاستعانة بها على التحرر من الرق، أو الأحكام الخاصة بفترة معينة أو من نوع التلفيق أو الاستفادة من الثقافات أو المدنيات الأجنبية[4].

ونفهم من هذا أن كل تغير تطور لكن ليس كل تطور تغيراً. مثلاً جمع المصحف تطور لكنه لا يعدّ تغيراً. لكن إيقاف سهم المؤلفة قلوبهم يعتبر تغيراً وتطوراً.

**٣ ـ التطور:**

كلمة التطور مأخوذة من «طور». وتعود إلى معنيين أصليين. المعنى الأول هو الامتداد في الشيء سواء كان مكاناً أو زماناً. ويوجد في معنى الامتداد

---

إليه. تتكوّن المواقيت من مكّة وذو الحليفة والجحفة وقرن المنازل ويَلَمْلَمْ وذات عرق.

ذات عرق: ميقات لأهل العراق وغيرهم من أهل المشرق. هي قرية على مرحلتين من مكة مشرفة على وادي العقيق، في الشمال الشرقي من مكّة. (الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته، ص ٣/ ٦٨ ـ ٧١؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة وقت، ٢/ ١٠٧).

إن ذات عرق يمكن أن يكون مثلاً بشرط أن نقبل أنها عُيِّنت باجتهاد عمر رضي الله عنه، وهذا ضعيف. إذ قبلنا أنها عُيّنت بقول النبي ﷺ لا يمكن الاجتهاد فيها، وهذا أقوى. (انظر الروايات في هذا الموضوع: الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٤/ ٢٩٦ ـ ٢٩٨).

(١) البخاري: محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، دار الدعوة، اسطنبول، ١٩٨١م، ك. صلاة التراويح، ب. فضل من قام رمضان، ص ٢/ ٢٥١؛ الشاطبي، الموافقات، ص ٣/ ٦٠ ـ ٦٢.

(٢) ابن تيمية: أحمد، الفتاوى، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، ص ٢٨/ ٢٨٨ ـ ٢٩٠.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ص ٣/ ٤٧.

(٤) أردوغان، تغير الأحكام، ٨٩.

معنى النموّ ومعنى المواصلة ومعنى الزيادة الملائمة لما كان قبل هذه الزيادة. والمعنى الثاني هو التعدي ومجاوزة الحدّ. ومن هذا قولهم: «جاوز فلان طوره»، أي تعدى حدّه وخرج عما ينبغي له. وإذا كان المراد بالتطور الامتداد والنموّ فإن رحاب الفقه الإسلامي يتّسع لهذا الامتداد. لأنه حي وتراثه ضخم. ويمكن بعث الكثير من هذا التراث ليلائم لحياة المستمرة[1]. أما إذا كان المراد بالتطور أو التبديل تغيير وضع من أوضاع الدين أو أي مبدأ من مبادئه، فإن العقول السليمة المؤمنة متفقة على أنه لا يجوز ولا يحقّ[2]. وحتى على المعنى الأول (الامتداد) لا يمكن أن نضيف إلى الدين أو إلى الشريعة أو إلى الفقه الإسلامي ما ليس منه وما لا يتلاءم مع أصوله وقواعده ومبادئه. إذن هو التجديد في البحث الفقهي أو التطور فيما يتعلّق بالفقه، أي دراسة الأحداث والوقائع والأوضاع القائمة ومحاولة امتداد أحكام لها لا تخرج عن قواعد الدين ومبادئه[3].

ويمكن أن نلخّص أدوار تطور الفقه الإسلامي في سبع نقاط:

أ ـ عصر الرسالة.

ب ـ عصر الخلفاء الراشدين، إلى منتصف القرن الأول الهجري (... إلى وقت بروز الأحكام وفق أهواء السلطة لا وفق الأوامر الشرعية).

وتعتبر هاتان المرحلتان بمثابة المراحل التمهيدية بالنسبة للفقه الإسلامي.

ج ـ من منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الثاني، حيث استقلّ علم الفقه وأصبح اختصاصاً ينصرف إليه وتكوّنت المدارس الفقهية. وهذا الدور

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة طور، ص ٤/٥٠٨؛ التارزي: مصطفى كمال، دراسات في التشريع والحياة الإسلامية، مطبعة الشركة التونسية لفنون الرسم، د .ت، د .ط، ص ١٩٦ ـ ٢٠٢؛ البهي: محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٣م، ط. ٦، ص ٢١٧ ـ ٤٦٥.

(٢) شلتوت محمد، الفتاوى، دار القلم، د .ت، ط. ٢، ص ٤٠٨.

(٣) الشرباصي: أحمد، يسألونك في الدين والحياة، دار الجيل، بيروت، د .ت، د .ط، ص ٤/ ٢٧٠ ـ ٢٧١.

يعتبر مرحلة التأسيس في الشريعة الإسلامية.

د ـ من أوائل القرن الثاني إلى منتصف القرن الرابع، حيث بلغ الفقه الأوج في الاجتهاد والتدوين والتشريع المذهبي. وتمّ فيه وضع علم أصول الفقه. ويعتبر هذا الدور دور كمال الشريعة الإسلامية.

هـ ـ من منتصف القرن الرابع إلى سقوط بغداد في أيدي التتار في منتصف القرن السابع. وفيه نشطت حركة التحرير والتخريج والترجيح بين المذاهب.

و ـ من منتصف القرن السابع إلى ظهور مجلة الأحكام العدلية العثمانية التي وضعت على يد لجنة من الفقهاء وصدر الأمر السلطاني بالعمل بها في ٢٦ شعبان سنة ١٢٩٣هـ. وهذا الدور هو دور الانحطاط الفقهي.

ز ـ من ظهور المجلة إلى اليوم[(١)].

**٤ ـ التجديد:**

تجديد الشيء هو إرجاعه إلى حالة الجدّة[(٢)]، أي الحالة الأولى التي كان عليها في استقامته وقوة أمره. وذلك أن الشيء يوصف بالجديد إذا كانت أجزاؤه متماسكة وكان واضحاً رواؤه وماؤه مترقرقاً. ويقابل الجديد الرّثّ. والرثاثة انحلال أجزاء الشيء وإشرافه على الاضمحلال. وقد تمتد إليه يد الرثاثة من إحدى نواحي جدّته فهو لا يرثّ من جميع نواحيه. لأن الله قد ضمن حفظه ولكن قد تتسرّب إليه أسباب الرثاثة من إحدى النواحي فيشاهد الضعف فيها فيبعث الله له من يجدده بأن يزيل عنه أسباب الرثاثة ويجعله جديداً مبيّناً.

فالتجديد الديني يبدأ تحققه بإصلاح الناس في الدنيا، إما من جهة التفكير

---

(١) الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ١/١٤٦ ـ ١٤٧؛ الذهبي: محمد حسين، الشريعة الإسلامية ـ دراسة مقارنة بين مذاهب السنة والجعفرية، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٨، د. ط، ص ٩ ـ ١٣؛ شمس الدين: محمد مهدي، العلمانية، دار التوجيه الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠، ط. ١، ص ٨٦؛ محمد: عباس حسني، الفقه الإسلامي، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ص ٣/١١١.

الديني الراجع إلى إدراك حقائق الدين كما هي، وإما من جهة العمل الديني الراجع إلى إصلاح الأعمال، وإما من جهة تأييد سلطانه[1]. لذلك فالشريعة الإسلامية هي الشريعة السماوية الوحيدة القابلة للتجديد. لأن التجديد لا يكون إلا لشيء أصله قائم وهذا يتحقق فقط بالنسبة للشريعة الإسلامية. وأما اليهودية والنصرانية فهما غير قابلتين للتجديد بأي حال من الأحوال[2]. لأن أصلهما غير موجود. وتقبل حركة البروتستان غلبة العقل والعلم على الدين. لأن الكنيسة لم تقبلها في البداية بسبب ابتعادها عن النصوص الموجودة.

يقول النبي ﷺ في هذا الموضوع[3]: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدّد لها دينها». ليس معنى تجديد الدين تبديله أو تغييره، وإنما معناه ـ كما قال عباس حسني محمد[4] ـ إعادته إلى أصله وتنقيته من الأدران والأباطيل التي قد تعلق به بسبب أهواء البشر على مرّ العصور. و«إعادة الدين إلى أصله» ليس معناها الابتعاد عن عصره الذي يعيش فيه. وإنما معناه الحكم على العصر الحديث طبقاً لشريعة الله تعالى بعد تنقيتها من الأدران والأوهام التي يحاول بعضهم إلحاقها بها. ولذلك فإن التجديد يشمل أيضاً التصدّي للمستحدثات. لا يقصد به تبديل أي نص من نصوص الشرع. فهذا أمر مستحيل شرعاً. وليس من التجديد أيضاً تفسير النصوص تفسيراً يخالف الطرق الصحيحة التي أجمع عليها علماء الأمّة. إذن فللتجديد صورتان:

أ ـ تنقية الدين مما يلحقه على مرّ السنين من أمور تخالف القرآن والسنة.

---

(١) ابن عاشور: محمد الطاهر، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، الشركة التونسية للتوزيع ـ تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، ط. ١، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(٢) محمد: عباس حسني، الفقه الإسلامي، ص ٩١؛ خليل: السيد أحمد، في التشريع الإسلامي، مطبعة دار الثقافات، الإسكندرية، ١٩٦٧م، ص ١٧٠.

(٣) أبو داود: سليمان بن أشعث السجستاني، السنن، دار الكتاب العربي، ك. الملاحم، ب. ما يذكر في قرن المائة، ر. ٤٢٩١، ص ٤/ ٤٨٠.

(٤) الفقه الإسلامي، ص ٨٣ ـ ٨٦.

وهذا أمر بديهي تقتضيه العودة إلى عهد النبي ﷺ وخلفائه الراشدين[1].

ب ـ التصدّي للمستحدثات التي تستجدّ في كل عصر لتبيان حكم القرآن والسنة في هذه المستحدثات. قد لا يبدو منها لأول وهلة أن فيها مخالفة للشريعة أو على العكس من ذلك. قد تبدو فيها لأول وهلة مخالفة ثم يتضح أنها متفقة مع الشرع. إذن تشمل آفاق التجديد في الدين كل أمور الإسلام، حتى العقيدة والعبادات ومن باب أولى العادات والمعاملات وشتى أمور الدنيا. وسأبيّن كل ذلك بحسب ارتباطه بموضوعي.

ونفهم من هذا التوضيح أن هذا التجديد بالنسبة للأمة لا بالنسبة للدين الذي شرعه الله وأكمله. كلما انحرف الكثير من الناس عن جادة الدين الذي أكمله الله لعباده وأتمّ عليهم به نعمته ورضيه لهم ديناً[2] وبعث إليهم علماء بصيرين بالإسلام وداعين رشداء يبصّرونهم بكتاب الله وسنة رسوله الثابتة، ويجنّبونهم البدع ويحذّرونهم محدثات الأمور ويردّونهم عن انحرافهم إلى الصراط المستقيم وإلى كتاب الله وسنة رسوله.

ولذلك سأتناول موضوع التجديد بحسب علاقته بموضوع التغير.

**٥ ـ الأحكام:**

الحكم في اللغة القضاء. وأصله المنع. يقال: «حكمت عليه بكذا». إذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك[3]. وهو يتنوع باعتبار مصدره

---

(١) عن أبي نجيح العرباض بن سارية رضي الله عنه قال: وعظنا رسول الله ﷺ موعظة بليغة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون. فقلنا: يا رسول الله! كأنها موعظة مودّع فأوصنا. قال: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن تأمّر عليكم عبد حبشيّ. وإنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً. فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديّين. عضّوا عليها بالنواجذ. وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة». (الترمذي: محمد بن عيسى، السنن، اسطنبول، ١٩٨١م، ك. العلم، ب. ما جاء في الأخذ بالسنّة واجتناب البدع، ر. ٢٦٧٦، ص ٥/ ٤٤ ـ ٤٥، وقال حديث حسن صحيح؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٢١٢).

(٢) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً**﴾ (المائدة ٣).

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة «الحكم»، ص ١٢/ ١٤١.

إلى ثلاثة أنواع:

أ ـ الحكم العقلي: وهو الذي يصدر عن العقل كما في قولنا «الضّدّان لا يجتمعان» أو «كل مصنوع لا بد له من صانع».

ب ـ الحكم العادي أو الحسّي: وهو الذي يصدر عن العادة أو الحس كما في قولنا: النار محرقة، والحي يتنفس، والخمرة تسكر.

ج ـ الحكم الشرعي: له تعريفان عند الفقهاء والأصوليين. أقدّم تعريف الفقهاء لقدمه على تعريف الأصوليين، وذلك لأن الأئمة الكبار من الفقهاء أقدم عهداً.

يقول الفقهاء: «الحكم الشرعي هو أثر الخطاب الذي يصدر عن الشارع كما في هذه القضايا: الصلاة واجبة، والزنا حرام، والأكل مباح، والوضوء شرط للصلاة، والقرابة سبب للإرث، وامتناع الدين يمنع التوارث»[1].

ويعرّفه الأصوليون بأنه: «خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلّفين على سبيل الاقتضاء أو التخيير أو الوضع»[2]. والمراد بالاقتضاء طلب الشارع من المكلف فعل شيء أو تركه والامتناع عنه على سبيل الالتزام أو الترجيح. وأما التخيير فهو التسوية بين جانبي الفعل وتركه وإباحة كل منهما للمكلّف من غير ترجيح. لذلك كان الثابت بالتخيير الإباحة[3]. وأما الوضع فهو جعل الشارع شيئاً ما للآخر سبباً كملك النصاب للزكاة، أو شرطاً كالطهارة للصلاة، أو مانعاً كاختلاف الدين في التوارث[4].

---

(١) البلقيني: إبراهيم محمد، الميسّر في أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص ١٩٨؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٢) صالح: محمد أديب، مصادر التشريع، ص ٥٢٦؛ الشوكاني: محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٨هـ، ط. ١، ص ٦؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٠ ـ ٣١؛ الخضري: محمد، أصول الفقه، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، د. ط، ص ١٨.

(٣) صالح: محمد أديب، مصادر التشريع، ص ٢٧٤.

(٤) الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي (٤٧٤)، الحدود في الأصول، تحقيق: نزيه حماد، مطبعة الزعبي للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م، ط. ١،

وأما الفرق بين التعريفين فهو أن الحكم عند الأصوليين خطاب الشارع نفسه، فالنصوص الشرعية هي الأحكام. بينما هو عند الفقهاء الأثر الذي تقتضيه النصوص الشرعية[1]، أو بعبارة أخرى الصفة التي هي أثر ذلك الخطاب[2] كالوجوب للصلاة والحرمة للزنا والكراهة للبيع وقت النداء.

لو عرّفنا الحكم بـ «خطاب الشرع» عوضاً عن «خطاب الله» لاحتوى السنة والإجماع والقياس... بشمول ودقة أكثر وبعيداً عن التأويل. وأيضاً لو عوّضنا «أفعال المكلّفين» بـ «أفعال العبد» لعمّت أحكام الصبيان والمجنونين... وتكون الصراحة أكثر.

معنى الحكم واضح جدّاً ولا تهمني كيفية أو طريق الوصول إليه أو نوعه[3]، أنا أدرس الأحكام كلاً وسأبحث عن تغيرها. لذلك لا أدخل موضوع الفرق بين الفتاوى والأحكام أو الفرق بين الإفتاء[4]

---

ص ٧٢؛ صالح: محمد أديب، مصادر التشريع، ص ٥٢٨؛ حسب الله: علي، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، مصر، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م، ط. ٣، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٩؛ الربيعة: عبد العزيز بن عبد الرحمن بن علي، السبب عند الأصوليين، جامعة الإمام، السعودية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٨٠م، ص ١/ ٥٥، ٦١؛ الغرياني: الصادق عبد الرحمن، الحكم الشرعي بين العقل والنقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٩م، ص ١٧ ـ ١٨.

(١) صالح: محمد أديب، مصادر التشريع، ص ٥٢٩.

(٢) الخضري، أصول الفقه، ص ١٨؛ صالح: محمد أديب، مصادر التشريع، ص ٥٢٩.

(٣) وتنقسم الأحكام إلى الكليات والجزئيات. ولا تعتبر الجزئيات عند الكليات. (الشاطبي، الموافقات، ص ٢/ ١٩) ولا تتغير الكليات بعوامل التغير. (ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية أو الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩١م، ص ٢٥ ـ ٢٦؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٣١٨) والجزئيات تختص في مواضعها. لذلك المهم أن لا تختلط مع بعضها وأن تفرّق بينهما. ويجب طبعاً أن تفهم الجزئيات في إطار الكليات. واهتمت الشريعة الإسلامية بهذا الموضوع. ولذلك منع النبي ﷺ كتابة الأحاديث في بداية الإسلام حتى لا تختلط الكليات والجزئيات، بمعنى الأحاديث. (أردوغان، تغير الأحكام، ص ١١٥ ـ ١١٦).

(٤) **الفتوى**: هي الإخبار عن حكم الله تعالى بمقتضى الأدلة الشرعية على وجه غير الإلزام

والاجتهاد[1] والقضاء[2].

## ٢ ـ الثبات والتغير من خصائص الشريعة الإسلامية:

### ١ ـ ثبات الشريعة الإسلامية:

ثبت الشيء، يثبت ثباتاً وثبوتاً فهو ثابت ومنه قولهم: قول ثابت[3] ومادة التثبت أصله ومنشأه من القول الثابت. والقول الثابت هو القول الحق

---

(المشاط: حسن بن محمد (٤١٧)، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، تحقيق: عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ط. ٢، ص ٢٧٥؛ شلبي: أحمد، التشريع والقضاء في الفكر الإسلامي، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٨٩م، ط. ٤، ص ٢٥٥؛ أبو جيب، القاموس الفقهي، مادة الفتوى، ص ٢٨١؛ ابن حسين: محمد علي، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، دار إحياء الكتب العربية، مكة المكرمة، ١٣٤٦هـ، ط. ١، ص ٤/ ٨٩ ـ ٩٠) ويقول القرافي: إذ إن المفتي كالمترجم عن الله تعالى، وأن القضاء يعتمد الحجاج والفتيا تعتمد الأدلة وأن تصرّف لإمامة الزائد على هاتين يعتمد المصلحة الراجحة الخالصة في حق الأمة، وهي غير الحجة والأدلة. والفتوى أعم من الحكم. والقضاء ملزم بخلاف الفتوى. (الإحكام، ص ٤١، ٨٤؛ ابن حسين: محمد علي، تهذيب الفروق، ٤/ ٩٦؛ حسب الله: علي، أصول التشريع، ص ٩٢؛ أبو زهرة: محمد، أصول الفقه، دار التبليغ، اسطنبول، د .ت، د .ط، ص ٤٠١؛ السعيد: عبد العزيز بن عبد الرحمن، الاجتهاد ورعاية المصلحة ودرء المفسدة في الشريعة الإسلامية، مطبعة جامعة الإمام، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ٣٨.

(١) بذل الوسع للتوصل إلى معرفة الحكم الشرعي. (أبو جيب، القاموس الفقهي، مادة الاجتهاد، ص ٧١).

(٢) لغة الحكم بين الناس. واصطلاحاً: الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام. (ابن منظور، لسان العرب، مادة القضاء، ص ١٥/ ١٨٦؛ ابن خليل الطرابلسي: علاء الدين أبو الحسن علي الحنفي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، المطبعة الميمية، مصر، ١٣٠٦هـ، ص ٦؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ط. ٣، ص ٦/ ٤٨٠؛ شلبي: أحمد، التشريع والقضاء، ص ٢٥٦.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة ثبت، ص ٢/ ١٩؛ الجوهري: إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي، مصر، د .ت، د .ط، مادة ثبت، ص ١/ ٢٤٥.

والصدق، وهو ضد القول الكاذب. فالقول نوعان: ثابت له حقيقة، وباطل لا حقيقة له[1]. فقول الله سبحانه وقول رسول الله ﷺ هو الحق الثابت الذي لا يتغير ولا يتبدّل. وقد ختم الله شرائعه بهذه الشريعة التي أرسل بها نبيّه ﷺ فأحكمها فهي موصوفة بصفة الثبات والبقاء. هذا ما ورد في اللغة عن معنى الثبات. وهو المعنى الشرعي الذي أقصده هنا. فما جاء به الوحي عن الرسول ﷺ ولم ينسخ فهو ثابت محكم، له صفة البقاء والدوام، لا تغيير له ولا تبديل. وهو كذلك أبدي إلى يوم القيامة[2]. ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾[3].

حياة البشرية كحياة أفرادها بحاجة إلى ثبات تتحقق معه الطمأنينة والأمن والاستقرار مع دائرة من المرونة تسمح بالتطور الهادف والاجتهاد المستنير. وحين لا يتحقّق للمجتمعات أو للأفراد ذلك الثبات فإنهم يفتقدون الطمأنينة والأمن والاستقرار وتغدو حياتهم خليطاً من الاضطراب والفوضى والقلق. فيحسّون التعاسة والضيق وتضطرب نظمهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

ولقد أحسّت البشرية بحاجتها إلى الثبات، فقررت تجميد الدساتير بمعنى عدم قابليتها للتغيير. وجعلت ذلك ضماناً من ضمانات الشرعية الوضعية. لكن ذلك الضمان تقلّص إلى تخصيص بعض النصوص بعدم القابلية للتغير أو اشتراط أغلبية كبيرة لتغييرها. وتهاوى الضمان في بلاد الدساتير المرنة إذ بوسع الأغلبية البرلمانية أن تعدّل الدستور كما تعدّل القانون. وفي النهاية تهاوى تماماً أمام الثورات والانقلابات العسكرية التي ظهر لها فقه ثوري يقرّر سقوط الدستور من تلقاء نفسه بقوة القانون En plein droit بمجرد نجاح الثورة[4]!

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ص ١/ ٧١.

(٢) السفياني، معالم طريقة السلف، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٣) الأنعام، ١١٥.

(٤) جريشة: علي، أصول الشريعة الإسلامية (مضمونها وخصائصها)، مطبعة وهبة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ط. ١، ص ٨٤؛ عودة: عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي، دار الكتاب العربي، بيروت، د .ت، د .ط، ١/ ٧٢.

إن للشريعة الإسلامية بعض الخصائص يؤكّد ثبوتها وقد تكون سبباً لقبول هذا الثّبات. وهذه الخصائص هي كونها إلهية وكاملة وأبدية. وكل هذه الصفات تأتي من طبيعتها.

**أ ـ الخاصيّة الإلهية:**

الشريعة الإسلامية إلهية لكن أحكامها قابلة للتغير نسبياً. وقد يقبل هذا القسم المتغير وضعياً لأنه وضع من طرف، مجتهدي هذه الأمة من الصحابة وتابعيهم وكبار الأئمة والخلفاء الولاة استنباطاً من نصوص التشريع الإلهي وروحها. وقد لا يقبل لأن لها مقاييس وضوابط.

إن المستشرقين والمتأثرين بهم الذين يدّعون جمود الشريعة والذين كانت غايتهم من ذلك إبعاد الشريعة عن الحياة والتطبيق، يقولون إن الشريعة ذات مصدر إلهي أي ذات صبغة دينية. والذي يبدو في نظر الكثيرين كما يبدو عند بعض رجال القانون هو أن القانون يمثل ظاهرتين متنافرتين. إذ يعدّ الدين ذا صبغة جامدة ثابتة غير متغيرة، بينما يعدّ القانون ذا صبغة متطورة متغيرة. كما يتعلّق الدين بضمير الفرد أو عقيدته بينما يتعلّق القانون بالمصالح الاجتماعية. الأول صدر عن الله والثاني صدر عن الدولة[1].

إن التشريع في الإسلام ليس من حق البشر ابتداء. وإنّما هو حقّ الله. قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[2]. وأمّا الاجتهاد فهو حقّ للبشر. وذلك حين يسعون إلى تنظيم دائرة المباح الواسعة أو عند السعي لتنظيم الأحكام الظنية التي لم يرد فيها نصّ قطعي أو إجماع، وعند السعي لتنفيذ ما وردت به النصوص الشرعية. فتلك جميعها تشريعات تخضع بطبيعتها للتغيير والتعديل في أحكامها تبعاً لظروف البيئات والأزمنة والأمكنة والأعراف عن طريق الأمارات والقرائن التي عيّنها الشارع واستهدفتها المقاصد العليا، فلا تصطدم هذه التشريعات المستنبطة بأصل حقّ، وأن تكون الغاية منها وفق المصالح التي

---

(١) متولي: عبد الحميد، الإسلام ومبادىء نظام الحكم في الماركسية والديموقراطية الغربية، مطبعة المعارف، الإسكندرية، د .ت، د .ط، ص ١١، ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٢) الأنعام، ٥٧؛ يوسف، ٤٠.

لا تخالف نصاً من النصوص الشرعية، وأن تكون ملائمة لغايات الشرع ومقاصده فوق ما يترتب عليها من نفع معقول في نظر العقلاء، حيث تتّجه هذه التشريعات في شتّى شعبها إلى المحافظة على الكلّيات الخمس: الدين والنفس والعقل والنسل والمال[١].

إن الذين يدّعون «أن الشريعة إلهية، لذلك لا تتغير الأحكام الشرعية». بسبب عداوتهم لها، والذين يدّعون أنها إلهية لذلك لا يستطيع البشر أن يتدخّلوا في شؤونها يتّحدون معاً ويصلون إلى نفس النتيجة[٢].

يجب أن ننظر إلى الخاصية الإلهية من ثلاث نواحٍ: الغاية والمصادر والمنهج.

أ ـ غايتها إلهية. لأن المقصد من التطبيق التعبّد وإرضاء الله تعالى[٣] ولا اختيار في تطبيقها. ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[٤].

ب ـ مصادرها إلهية. لأن المصدر الأول هو كتاب الله القرآن، والثاني السنة النبوية. وكانت السنة النبوية تحت رقابة الله تعالى بما فيها اجتهادات الرسول ﷺ. والمصادر الأخرى كلها مستنبطة منهما.

ج ـ منهجها إلهي. لأنها تتماشى مع التوجيهات الإلهية التي بينت في القرآن والسنة[٥]. لكن مع هذا كله هناك أحكام قابلة للتغيير.

---

(١) سعيد: صبحي عبده، الحاكم ونظام الحكم، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٢) أردوغان، تغير الأحكام، ص ١٣.

(٣) ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهِ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ (البينة ٥).

(٤) الأحزاب، ٣٦؛ وانظر أيضاً الآيات: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (النساء ٦٥)؛ ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾ (أو الظالمون ـ الفاسقون) المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٧.

(٥) وهناك أمر تختلف فيه القوانين الوضعية مع الشريعة. وهي أن وضع القوانين متأخر عن الجماعة حيث لا توجد إلا بعد وجود الجماعة. وهو ما جعل القانون تابعاً لتطور الجماعة. وهذا نقص ظاهر، فالأصل أن يكون القانون هو الموجّه للجماعة، المنظّم لها في جميع شؤونها، لا أن يكون خاضعاً لتطورها. (مسفر عزم الله، الجناية، ص ٢١ـ٢٢).

وأودّ هنا أن أذكر الميزات التي تختص بها الشريعة الإسلامية بصفتها الإلهية وغير الموجودة في الشرائع الوضعية الأخرى:

أ ـ احترام الشريعة. لأنها من منبع إلهي يؤيّده الإيمان بالله ورسوله... وهذه القوة تؤثر على الحكام والشعب.

ب ـ الحياد والابتعاد عن الهوى. لأنها من عند الله رب العالمين. لأن الناس عندما يضعون الأحكام يتأثرون ببيئتهم وحزبهم وثقافتهم وأفكارهم...

ج ـ الابتعاد عن التطرّف والتناقض. لأنه من عند الله العليم الخبير. وأما الناس فلا يستطيعون أن يروا الحقيقة كما هي.

د ـ إبعاد الناس وإنقاذهم من عبادة الآخرين غير الله. لأن الله تعالى يقول: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[1] ويصف المشرّعين أرباباً والآخرين عبيداً. لأنه لا يوجد مقام علوي مطاع لدى الشرائع الوضعية. لذلك تضع فرقة منهم الأحكام إما بالاستشارة وإما بالقوة. ويضطر الآخرون لطاعتها[2].

إن الشريعة الإسلامية شريعة إلهية أوجدها الله رب العالمين كما أوجد نظام الوجود. فهي جزء من نظام الكون العام وحقيقة من حقائقه الواقعية. وهذه الحقائق الكونية أشبه ما تكون بمسارات النجوم والمجرات الدقيقة في الكون الهائل، بحيث لو انحرفت عنها لحلّ الخراب بالعالم. والحقائق الإلهية المودعة في الشريعة لو خرجت الحياة عليها، ولم تصطبغ بصبغتها، ولم تتحرك في مجالاتها لاضطربت وتزعزعت وانحرفت، فأصابها شلل يعطّل

---

(١) التوبة، ٣١.

(٢) أردوغان، تغير الأحكام، ص ٢٠ ـ ٢٣؛ عودة، التشريع الجنائي، ١/ ١٧ ـ ٢٤؛ السبكي: محمد ـ السايس: محمد علي ـ لبربري: محمد يوسف، تاريخ الفقه الإسلامي، مطبعة الشرق، القاهرة، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٩م، ص ١٢ ـ ١٤؛ الدريني: فتحي، أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي، مطابع دار الكتب، ١٣٩٦ ـ ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧م، د. ط، ص ٢٠٣ ـ ٣٠٧؛ فرج: محفوظ إبراهيم، العقوبة في التشريع الإسلامي، دار الاعتصام، القاهرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، د. ط، ص ١٧.

سيرها ويفسد انسجامها مع بقية حقائق الوجود التي قلنا: إنها تشكل جميعاً نظاماً كونياً عاماً. وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾[1]

إن العقول الإنسانية لها دور كبير في تنظيم الحياة واكتشاف أسرارها شريطة الاستناد على أسس واضحة. وهذه الأسس لا يمكن أن تكون من عمل العقل. إذ إن العقل في كثير من الأحيان يهدم نفسه. فإذا كانت هذه طبيعته فكيف نعتمد عليه في وضع الحقائق الثابتة كي ننطلق منها إلى رسم صورة الحياة ومظاهرها السلوكية. ولو راجعنا العقول الكبيرة في مجال الفكر الإنساني منذ أقدم عصور الحضارة إلى اليوم لرأيناها مضطربة في مبادئها وأساليبها وأهدافها اضطراباً شديداً. ومن هنا فقد شاءت حكمة الله أن لا يترك الإنسان الذي حمل الأمانة من غير توجيه، بل هداه ووضع الحقائق التي يحتاج إليها في أداء دوره في الحياة العامة. إذن فالوحي هو الأساس الذي يهدي، والعقل يفكّر في ظلّه فينتج. وإنتاجه هذا لا يمكن أن يكون هدّاماً، لأنه يرتبط بالحقائق الأزلية الإلهية الخارجة عن ذاته ويستنير بها في ظلمات الحيرة والقلق والاضطراب[2]. وعلى هذا ليس للإنسان إلا الفهم والفقه وحسن التطبيق. لذلك فإن القانون الإسلامي هو قانون إلهي[3].

بعد أن وضّحنا الصفة الإلهية لشريعة يجب أن نبيّن نقطة هامة، وهي أنه لا يوجد فرق بين الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات. لأنّها كلها من عند الله تعالى. لذلك لا نستطيع أن نقول: يتغيّر بعضها ويبقى بعضها الآخر ثابتاً. ويردّ الله تعالى على الذين يفكّرون على هذا النحو بالآية الآتية: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[4]. وفي آية

---

(١) المؤمنون، ٧١.

(٢) عبد الحميد: محسن، منهج التغير الاجتماعي في الإسلام، مكتبة الرسالة، بيروت، ١٤٠٣هـ//١٩٨٣م، د. ط، ص ٦٢ ـ ٦٤.

(٣) سعيد: عبده صبحي، الحاكم وأصول الحكم، ص ١٦٧ ـ ١٦٩.

(٤) البقرة، ٨٥.

أخـــــرى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ﴿١٥١﴾﴾[1]. لـذلـك لـمـا فـرّق جماعة بين الأحكام في التطبيق بعد وفاة النبي ﷺ اعتبروا مرتدّين وحوربوا. ولذلك كتب عمر إلى ولاته: لا فرق بين الحدود والصلاة والزكاة[2] وعلى هذا الأساس سأدرس في هذه الأطروحة الأحكام الشرعية كلاً ولا أعتبر الآراء التي تفرّق بينها.

**ب ـ الخاصية الكمالية:**

والمراد بالكمالية شمول الشريعة لكل ما يحتاجه الناس على الإطلاق. فلا تخلو حادثة واحدة من حكم الشريعة في جميع الأمصار والأقطار والأحوال والأعصار. لذلك لا يقال للأحكام الشرعية ـ كلاً أو قسماً ـ خاصة بعصر النبي ﷺ فقط، مثلما ذهب إليه حسين أحمد أمين في حدّ السرقة. لأنه يرى عقوبة السرقة خاصة بالمجتمع البدوي أو الجاهلي[3].

إن المعاني التي تضمنتها الشريعة الإسلامية تعمّ جميع الحوادث وتسعها إلى يـوم الـقـيـامـة. ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾[4]، ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ﴾[5]، ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾[6]، ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ﴾[7]، ﴿وَكُلَّ شَيۡءٖ فَصَّلۡنَٰهُ

(١) النساء، ١٥٠ ـ ١٥١.

(٢) ابن سعيد: محمد، الطبقات الكبرى، دار صادر ـ دار بيروت، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، د .ط، ص ٧/ ٣٧٨.

(٣) أمين: حسين أحمد، حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، د .ط، ص ٤٩ وما بعدها؛ فيض الله: محمد فوزي، التعريف بالفقه الإسلامي، مطبعة دار التراث، الكويت، د .ت، د .ط، ص ١٤.

(٤) النحل، ٨٩.

(٥) الأنعام، ٣٨.

(٦) المائدة، ٣.

(٧) الإسراء، ٩.

تَفْصِيلًا﴾[1]. تدلّ هذه الآيات قطعاً على شمول الشريعة الإسلامية لجميع ما تحتاجه البشرية في جميع المجتمعات على مرّ العصور وتغيّر الأحوال[2]. وهذا لا يوجد في القوانين الوضعية[3].

جاء القرآن لتبيان كل شيء. لكنه لا يحتوي كل المسائل صراحة. ولو بسط كل مسألة على حدة لاحتاج إلى مجلّدات[4]. لذلك فصّل كل ما لا يتغيّر وأجمل ما يتغيّر. وكانت هذه إحدى الضرورات التي يقتضيها ويتطلبها خلود الشريعة الإسلامية[5]. ونفهم من هذا أن الغاية من إكمال الدين هي إرساء القواعد والمبادىء العامة. وفي هذا الدين من النظريات ما يكفي لسدّ حاجات البشرية في الحاضر القريب والمستقبل البعيد مهما ارتفع مستواها[6] مع إمكان الاجتهاد في بعض الأشياء بمنهج إسلامي سليم[7]. وأما ردّ البدع[8] فخاص

---

(١) الإسراء، ١٢.

(٢) السفياني، معالم طريق السلف، ص ١٣٠ ـ ١٣٥.

(٣) عودة، التشريع الجنائي، ١/ ٧٣.

(٤) قال تعالى: **﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾** (لقمان ٢٧)؛ وانظر أيضاً: الكهف، ١٠٩.

(٥) متولي، الإسلام ومبادىء نظم الحكم، ص ١٦.

(٦) الشاطبي، الموافقات، ص ١/ ٢٧؛ عودة، التشريع الجنائي، ص ١/ ٢٤؛ بلتاجي: محمد، عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي، دار العروبة، الكويت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، د. ط، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٧) الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد، الاعتصام، مطبعة مصطفى محمد، مصر، د. ت، د. ط، ص ١٠٣ وما بعدها؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، ص ١/ ٣١٢؛ عودة، التشريع الجنائي، ص ١/ ٢٤.

(٨) قال النبي ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد». (البخاري، ك. الاعتصام بالسنّة ب. إذا اجتهد العامل أو الحاكم فأخطأ، ص ٨/ ١٥٦، وقال أيضاً: «... إياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة». (ابن ماجه، الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (٢٧٥) السنن، دار الدعوة، استانبول، ١٩٨١م، مقدمة، ب. اتّباع سنّة الخلفاء الراشدين المهديّين ر. ٤٠، ص ١/ ١٦. البدعة لغة تشمل كل حادث محموداً كان أو مذموماً (عطية: عزت علي عيد، البدعة ـ تحديدها وموقف الإسلام منها، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د. ت، د. ط، ص ٣٤٦) وأما اصطلاحاً كما عرفها العزّ بن عبد السلام (قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تعليق: سعد: طه عبد

بالعبادات كلها والمعاملات بشرط أن تتوافق النصوص وروح الشريعة

---

الرؤوف، دار الشرق، القاهرة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، د .ط، ص ٢/ ١٧٢ ـ ١٧٣) «فكل فعل ما لم يعهد في عهد الرسول ﷺ». ويأخذ حكمها على حسب ظروفها. لكن لو عرّفنا البدعة بأنها كل جديد لم يرد به نص في دائرة العقيدة والعبادات وكل جديد يخالف نصاً عاماً أو خاصاً في دائرة المعاملات والعادات (محمد: عباس حسني، الفقه الإسلامي، ص ٨٣، ٢١٦؛ الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ١٨٧؛ الشرقاوي: محمد، التطور وروح الشريعة الإسلامية، المطبعة العصرية، بيروت، د .ت، د .ط، ص ١٩٥) لكان أدق.

ويجب فهم الحديث: «من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها. ولا ينقص من أجورهم شيء. ومن سن في الإسلام سنة سيئة، فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها. ولا ينقص من أوزارهم شيء». (مسلم، كتاب العلم، ب. من سنّ سنّة حسنة أو سيّئة، ومن دعا إلى هدى أو ضلالة، ر. ١٥، ص ٣/ ٢٠٥٩؛ النسائي، أحمد بن شعيب، السنن، د .ط، ك. الزكاة، ب. التحريض على الزكاة، دار الدعوة، اسطنبول، ١٩٨١م، ص ٥/ ٧٦ ـ ٧٧) وقول ابن مسعود «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» (أحمد، ص ١/ ٣٧٩) في هذا الإطار. (رضا: رشيد، الفتاوى، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ط. ١، ص ٥/ ١٨٨٣ ـ ١٨٨٦) إذن فما أحدث مخالفاً كتاباً أو سنة أو إجماعاً فهو البدعة الضالة كما قال الشافعي. وما أحدث من الخير ولم يخالف شيئاً من ذلك فهو البدعة المحمودة. ويكون هذا الخير من جملة المصالح المرسلة. (ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص ٢/ ١٧٢ ـ ١٧٣؛ الشوكاني، نيل الأوطار بشرح منتهى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار لابن تيمية، مطبعة مصطفى البابي، الطبعة الأخيرة، مصر، ص ٣/ ٦٠؛ الشناوي: سعيد محمد، مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي (فقه مقارن ـ مقارنة مع الفكر الغربي)، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ط. ٢، ص ١٤٦ ـ ١٤٩؛ ابن بهادر الشافعي: بدر الدين محمد (٧٩٤)، المنثور في القواعد، شركة الكويت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ط. ٢، ص ١/ ٢١٨؛ دفع الخلاف والغمة فيما يظن فيه اختلاف الأمة، ابن أبي جماعة: أبو علي الأحسن بن محمد السوسي، المطبعة العربية، الدار البيضاء (المغرب)، ١٣٥٤هـ، د .ط، ص ١٤/ ١٥؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٣٧١ ـ ٣٧٢).

قال عمر رضي الله عنه في اجتماع الناس لصلاة التراويح «نعمت البدعة هذه» (الإمام مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بلا تاريخ ولا مكان، كتاب الصلاة في رمضان، ب. ما جاء في قيام رمضان، ر. ٣، ص ١١٤) يستدل بعض الناس من هذا الحديث على كون البدعة مذمومة ومستحسنة. لكن قول عمر مرتبط بالتراويح. وقد صلاّها المسلمون في بداية الأمر في زمن الرسول ﷺ ثم تركها

الإسلامية[1]. وردّ البدع لا يمنع من التطوّر والتغيّر إلى الأحسن ومجاراة مستجدات العصر. فبعد أن وصلت البشرية إلى درجة الكمال وجاء خاتم النبيين أصبحت المشاكل تحلّ في إطار القواعد الإسلامية الشرعية. وهذا معنى «العلماء ورثة الأنبياء»[2].

تشمل الشريعة الحياة كلها، دقيقها وجليلها. ففيها نظام حياتي كامل لا يترك مجالاً لأي نظام آخر. ولا تدع منفذاً للشعور بالحاجة إلى تنظيم جانب من جوانب الحياة. لأنها بقواعدها الكلية العامة وبالفقه الذي بني على الأصلين الكبيرين ـ الكتاب والسنّة ـ شاملة مستوعبة لكل ما تقتضيه سنة الحياة من نظم وأحكام[3]. وهي تنظر للإنسان من حيث إنه كل لا يتجزّأ. وهذا أمر بالغ الخطورة في حياة الإنسان. لأنه مع التجزئة يأتي تخريب بنية الكائن البشري جسدياً ونفسياً وروحياً. وما شقوة الإنسان اليوم إلا بسبب هذه الفجوة الكبيرة. لأن المبادىء التي تعالج أوضاعه والأفكار التي تخطط لبناء حياته جزّأته ونظر كل إليه من زاوية خاصة، فحجبت الحقيقة بعدم رؤية النواحي الأخرى. وجاء العلاج ناقصاً وغير مجد، كالإنسان المريض الذي يجتهد رأيه فيأخذ دواءاً لوجع بطنه لكنه يسبّب له ورماً في رئته أو تضخّماً في قلبه أو شللاً. بينما الشريعة تنظر إلى أعضاء البدن جميعها وتوازن بينها، وتضع العلاج طبقاً لذلك الهدف فيأتي الشفاء سريعاً. لأن التخطيط راعى مصالح بقية الأعضاء، فحافظ على سلامتها. وفق هذه النظرية الكلية المستقيمة، قدمت

---

لغرض. وكان هذا الغرض معروفاً وهو خوف النبي ﷺ من فرضها على المسلمين. وذهب هذا الخوف بموته. لذلك عادت التراويح بالجماعة. فلا يمكن الاستدلال بقول عمر في استحسان بعض البدع.

(١) الشاطبي، الاعتصام، ص ١/ ٤١؛ الشاطبي، الفتاوى، تحقيق: محمد أبو الأجفان، مطبعة الاتحاد، ص ١٨١؛ أردوغان، تغير الأحكام، ص ٢٤ ـ ٢٥؛ محمد: عباس حسني، الفقه الإسلامي، ص ٨٣، ٢١٦؛ فتاوى اللجنة الدائمة، مجلة البحوث، ص ٢/ ٣٢١.

(٢) البخاري، ك. علم، ب. العلم قبل القول والعمل، ص ١/ ٢٥؛ أردوغان، تغير الأحكام، ص ٢٥.

(٣) شمس الدين: محمد، العلمانية، ص ٨٦.

الشريعة الإسلامية تفصيلاتها الكثيرة حول حياة الإنسان ومعالجة متطلباتها المتعددة من نظام روحي عبادي إلى نظام اجتماعي متوازن، ومن نظام سياسي شوري إلى نظام اقتصادي جماعي، ومن نظام لأوضاع السلم إلى نظام لظروف الحرب، ومن نظام خاص يضبط علاقة المسلمين ببعضهم إلى نظام عام يحدد العلاقة بينهم وبين الأمم الأخرى، ومن نظام دستوري كلي إلى نظام قانوني تفصيلي[1]، ومجمل القول، لا نجد ناحية من نواحي الحياة إلا أولتها الشريعة اهتمامها الكبير، ووضعت من الأصول والقواعد والضوابط والأنظمة ما هو كفيل بوضع أسسها ورسم حياتها بدقة، وحل مشكلاتها ومعضلاتها. حتى المؤتمرات الدولية القانونية والتشريعية درست هذه المسألة دراسة دقيقة واعترفت بشمول هذه الشريعة ودقتها وتوازنها وواقعيتها ومرونتها. فلقد نصّ المؤتمر القانوني الدولي الذي عقد في لاهاي سنة ١٩٣٨م على أن الشريعة الإسلامية شريعة دقيقة وجامعة ومتفرعة. يمكن أن تكون أساساً مهماً للقوانين الحديثة. وأقر هذا المؤتمر الدولي للمحامين في لاهاي سنة ١٩٤٨م، ومؤتمر القانون الدولي في باريس سنة ١٩٥٣م، ومؤتمر لاهور الذي سمي بالندوة العالمية الإسلامية سنة ١٩٥٧م[2].

### ج ـ الخاصية الأبدية:

من أعظم ميزات الشريعة أنها نزلت لتكون دائمة. فتحفظ بذلك الاستقرار التشريعي والقضائي في الأمة، بحيث لا تختلف قواعدها الأساسية ولا تتغير أصولها بحسب الأمكنة والأزمنة[3]. وتعدّ قلة الآيات ذات الصبغة القانونية لدى علماء الشريعة دليلاً من دلائل نزعة الشريعة إلى التيسير على المشرعين وعلى الناس لتكون شريعة الله صالحة لكل زمان ومكان[4].

جاءت الشريعة الإسلامية أبدية. لذلك يجب على المسلمين الالتزام بالطاعة

---

(١) جريشة، أصول الشريعة، ص ٨٩.

(٢) عبد الحميد: محسن، منهج التغير الاجتماعي، ص ٦٥ ـ ٦٧.

(٣) الفاسي، دفاع عن الشريعة، ص ١٠٠؛ عودة، التشريع الجنائي، ص ٣/ ٢٥.

(٤) متولي، الإسلام ومبادىء نظام الحكم، ص ١٧.

التامة. ولا يجوز الاجتهاد فيها في موارد النص[1]. لذلك فإن من لا يحكم بما أنزل الله تعالى إما يكون كافراً[2] وإما يكون ظالماً[3] وإما يكون فاسقاً[4]. ولذلك يعتبر السعي إلى حل المشاكل من خارج الإسلام قبولاً بالطاغوت[5] الذي يستعمل بمعنى كل شيء متعدّ[6]. ومن هذا يُستنتج أن المسلمين ليسوا مخيّرين في تطبيق الشريعة[7] ولا يوجد في أنفسهم حرج من تطبيقها[8]. وقرّرت إلى جانب كل ذلك أنه «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[9]. والتشريع خاص فقط بالله تعالى الرحيم بعباده[10]. ولذلك جاءت أحكام التيسير والرخص والضرورة والتدرّج والنسخ والحيل[11].

ونفهم من هذا أنه لا يمكن التغيير في الشريعة. لأن الله تعالى يريد

---

(١) مجلة الأحكام العدلية العثمانية، مادة ١٤، ص ١٩؛ حيدر: علي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، مكتبة النهضة، بيروت ـ بغداد، د.ت، د.ط، ص ١/ ٦٥ ـ ٦٦.

(٢) قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾ (المائدة ٤٤).

(٣) قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة ٤٥).

(٤) قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾ (المائدة ٤٧).

(٥) قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ. وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالاً بَعِيداً﴾ (النساء ٦٠).

(٦) الراغب الأصفهاني، المفردات، ص ٣٠٥.

(٧) قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُم الخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ. وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُبِيناً﴾ (الأحزاب ٣٦).

(٨) قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (النساء ٦٥).

(٩) البخاري، ك. أخبار الآحاد، ب. ما جاء في إجازة خبر الواحد الصّدوق في الأذان والصّلاة والصوم والفرائض والأحكام، ص ٨/ ١٣٥.

(١٠) عودة، التشريع الجنائي، ص ١/ ٢٣٢.

(١١) ابن حميد السالمي: أبو محمد عبد الله، شرح طلعة الشمس على الألفية، المطبعة الشرقية، عمان، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ط ٢، ص ٢/ ٢٨٨؛ أردوغان، تغير الأحكام، ص ٢٦ ـ ٣٠.

تطبيقها. وبذلك ندرك أن الآراء غير المدلّل عليها خطيرة وغير مقبولة. ولذا حاول الفقهاء أن يجدوا حلاً لتطبيقها داخل الشريعة مع تغير الزمن في منهجين: الاستقرار في التطبيق، والتيسير. ولذا ظهرت قاعدة «المعدوم شرعاً كالمعدوم حسّاً»[1]، وقال بعض العلماء: «النهي يوجب فساد المنهي عنه». قاعدة.

إذن فالأحكام الشرعية لا تتغير والقواعد العامة فيها كلّية وباتّة. ويكون مجال التغيير في مجال الاجتهاد[2] وفي إطر الضوابط. وهذا معنى إظهار الحقيقة بأشكال مختلفة على حسب شروطها[3].

فالخاصيّة الإلهية لا تمنع من تغير الأحكام الشرعية، إلا أنها تحدّد معنى التغير حتى لا يتغيّب لبّ الشريعة، وإما أن نؤيّد وتوجب التغير حتى توجد الحلول عبر العصور المتعاقبة حسب المتطلبات والمستجدات مع المحافظة على أصول الشريعة وأحكامها القائمة[4].

**٢ ـ تغيّر الشريعة الإسلامية:**

قبل أن أتعمّق في الموضوع أستعرض مواقف العلماء من التغير. وهي

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٣٠ ـ ١٣٢.

(٢) وهذا المجال:

أ) الأحكام غير الثابتة بالنصوص.

ب) الأحكام الثابتة لكن القرائن تدل على أن تطبيقها غير ضروري وغير أبدي.

ج) إذا كانت الأحكام الثابتة إحدى الحلول وليست كلها.

د) عند الضرورة في إطار ضوابطها مؤقتاً.

هـ) عندما تغيب علة الحكم. (أردوغان، تغير الأحكام، ص ٣٠).

(٣) الشاطبي، الموافقات، ص ٢/٢١٧؛ الدوالبي، المدخل، ص ٣١٨؛ الكوثري، المقالات، ص ٨٩؛ أردوغان، تغير الأحكام، ص ٢٦ ـ ٣٠؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٣١٥ وما بعدها.

(٤) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٣٠؛ بطيخ: عثمان، التشريع الإسلامي ـ أسسه ومميزاته، النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، الجامعة التونسية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، ع: ٨، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

مواقف ينقسم أصحابها إلى ثلاثة اتجاهات: وهم أصحاب الإفراط وأصحاب التفريط وأصحاب الاعتدال.

### أ ـ أصحاب الإفراط:

تنقسم الأحكام الشرعية بالنسبة إليهم إلى قسمين: الأحكام التي جاءت لغاية التشريع والأحكام التي جاءت لغاية حل المشاكل عند نزول القرآن. فإذا زالت تلك المشاكل زالت معها أحكامها ولو كان من الحدود. فإنه يعتبر تحكيماً للعقل في الوحي[1]. اعتبر هؤلاء أن بناء الأحكام على المصالح يعمل به في المعاملات. وقد تعود هذه المصالح على النص أو الإجماع بالتخصيص أو الإبطال. وعلى رأس هؤلاء نجم الدين الطوفي (٧١٦هـ/ ١٣١٦م)[2] الذي يذهب إلى تقديم المصلحة على النصوص. إلاّ أنه كان لا يقدم المصلحة على

(١) أردوغان، تغير الأحكام، ص ٤١.

(٢) الطوفي نسبة إلى طوف. وهي قرية من أعمال صرصر بالعراق. وهو نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي الصرصري البغدادي. وكان الطوف قرية صغيرة من سواد بغداد. ولد بها عام ٦٥٦هـ. كان أقدر على الحفظ منه على الفهم. نشأ بين أهل السنّة والجماعة. لكنه لم يلتزم كافة مبادئهم بل انحرف عنهم. (ابن عماد الحنبلي: أبو الفلاح عبد الحي (١٠٨٩)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مطبعة القدس، القاهرة، ١٣٥١، ص ٦/ ٣٩ ـ ٤٠). لمّا أصدر أبو زهرة كتابه الإمام مالك سنة ١٣٦٥هـ عدّه من الحنابلة. ثم لما أخرج كتابه ابن حنبل نسبه إلى الشيعة، بسبب قوله بما قالت به الشيعة الإمامية. لأنه قدم المصلحة على النصوص القطعية إذا عارضتها. لكن عبد الحسين شرف الدين في مقاله الذي نشر في مجلة العرفان (رجب ١٣٧٣هـ) يبرّىء فيه مذهب الإمامية من رأي الطوفي ويعدّه من الغلاة. (الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ١/ ١١٧) حيث اتّهم بالرفض لا بالتشيّع فقط. وكان هذا الاتّهام بسبب حرية فكره وجرأة رأيه. لكنه كان يتعقّب الرافضة المبغضين للصحابة ويحكم بكفرهم. فعندما يتحدّث عن الصحابة يبدو بوضوح أنه ليس شيعياً. كذلك لا يبدو معقولاً أن تكون جميع مؤلفاته في الفقه وأصوله على مذهب ابن حنبل ثم يقال إنه شيعي. (زيد: مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م، ط. ١، ص ٧٤، ٨١، ٨٣، ٨٨) لكنه ـ كما قال البوطي ـ كان يتطوّح في كثير من المسائل والأبحاث بين وساوس وأوهام مختلفة تأخذه وتردّه. (البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٢٩، ١٣١، ٢٠٢، ٢٠٦؛ الزحيلي، أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦م، ط. ١، ص ٥١٦).

العبادات والمقدرات. وكان يقبلها خاصة في المعاملات. ولم يقل أحد بهذا في تاريخ الفكر الإسلامي، حتى المعتزلة التي جعلت العقل هو الأساس، بأن النصوص قد تتعارض مع المصلحة[1].

وخلاصة أدلّة الطوفي[2]:

أ ـ ما ورد عن الشارع من نصوص وتعليلات للأحكام الدالة على أنه ما قصد من تشريعه إلا تحقيق مصالح الناس. فإذا سكت عن حكم واقعة فقد أحالهم على عقولهم لاستنباط حكم فيها يحقق مصالحهم.

ب ـ ما ورد في السنة الصحيحة من قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[3]. فهو نفي عام قاطع في نفي كل ضرر. لأن لنكرة في سياق النفي تعمّ. ومن ثمّ يقع التعارض حين يحصل بين نصّين لا بين نصّ ومصلحة... وكان الشارع لما شرع أحكامه في المعاملات والسياسة الدنيوية قيد تنفيذها بما لم يستلزم ضرراً. ودلّ على هذا التنفيذ قوله «لا ضرر لا ضرار»[4].

ج ـ إن المصلحة هي الدليل الراجح. لأنها هي المقصودة من أحكام سياسة المكلفين. أما الأدلة الأخرى فوسائل. والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل. وهذا نسخ بعض الأحكام الشرعية بأخرى لتبدّل المصالح.

**ب ـ أصحاب التفريط:**

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ص ٢/ ٢٨٣ ـ ٢٨٤؛ زيد، المصلحة، ص ١٦٩؛ الكوثري، المقالات، ص ١/ ٩٤؛ أردوغان، تغير الأحكام، ص ٩١ ـ ٩٥؛ الخادمي: نور الدين، المصلحة المرسلة ـ حقيقتها وضوابطها، دار السنابل للثقافة والعلوم، تونس، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ط. ١، ص ٦٢.

(٢) زيد، المصلحة، ص ٦٩؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٠٧؛ الشناوي، مدى الحاجة إلى الأخذ بنظرية المصالح المرسلة، ص ١/ ٢٧٢ ـ ٢٧٤؛ الخادمي، المصلحة، ص ٢٨ ـ ٢٩، ٦٢ ـ ٦٤؛ حسان: حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، ١٩٧١م، د. ط، ص ٥٤٨ وما بعدها.

(٣) أحمد، مسند ابن عباس، ص ١/ ٣١٣؛ إبراهيم جانان، شرح الكتب الستة، مطبعة جريدة الزمان، اسطنبول، ١٩٩٥م، د. ط، ص ١٧/ ٢٧٩.

(٤) أحمد، مسند ابن عبّاس، ص ١/ ٣١٣؛ جانان: إبراهيم، شرح الكتب الستة، ص ١٧/ ١٧٩.

هؤلاء فرّطوا فلم يلتفتوا لما ذكر وأنكروا تغير الأحكام بتغير الأوصاف والمصالح والأعراف أو بأي شيء آخر. لأنهم يقولون[١] «إنا وجدنا في القرآن ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[٢]». فكانت جميع الأحكام عندهم ثابتة. لم يفرّقوا بين العبادات والمعاملات. ولم ينظروا فيهما إلى معقول المعنى[٣]. ويمثّل أهل الظاهر هذا الاتجاه[٤] ولا يبنون نصوص الشريعة على علل مطّردة أو غير مطّردة. لأنهم يعتبرون لأحكام لا تقبل التفسير أو التبديل[٥]. ويقول ابن حزم: «إن الدين لازم لكل حي ولكل من يولد إلى يوم القيامة في الأرض. فصحّ أنه لا معنى لتبدّل الزمان ولا لتبدّل المكان ولا لتغيّر الأحوال. وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً في كل مكان وفي كل زمان وعلى كل حال»[٦]. لذلك أنكر ابن حزم جواز الانتقال عن حكم بغير نصّ أوجب النقل عنه لتبدل

(١) أبو زهرة: محمد، ابن حزم حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، ص ٣٢٤.

(٢) الأنعام، ٣٨.

(٣) الشاطبي، الاعتصام، ٢/ ١١١.

(٤) وخلاصة آرائهم: قال الله تعالى لرسوله ﷺ: ﴿وَلاَ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلاَ أَعْلَمُ الغَيْبَ وَلاَ أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلاَ أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَن يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْراً أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنفُسِهِمْ إِنِّي إِذَاً لَّمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (هود ٣١). فرتب الحكم على ظاهر إيمانهم. وقال النبي ﷺ «إني لم أومر أن أنقب قلوب الناس، ولا أشق بطونهم» (أحمد بن حنبل، المسند، دار الدعوة، استانبول، ١٩٨١م، مسند ابن سعيد الحضري، ص ٣/ ٤). وقد قال «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ومحمد رسول الله ويقيموا الصّلاة ويؤتوا الزكاة. فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله» (البخاري، ك. الإيمان، ب. فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزّكاة فخلّوا سبيلهم، ص ١/ ١١ ـ ١٢) فاكتفى منهم بالظاهر وأوكل سرائرهم إلى الله. وكذلك فعل بالذين تخلفوا عنه واعتذروا إليه. قبل منهم علانيتهم وأوكل سرائرهم إلى الله. وكذلك كانت سيرته في المنافقين: قبل ظاهر إسلامهم وأوكل سرائرهم إلى الله. وقال تعالى ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عَلْمٌ﴾ (الإسراء ٣٦)، ولم يجعل لنا علماً بالنيات والمقاصد تتعلق بالأحكام الدنيوية. فقولنا لا علم لنا به. (ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١٩).

(٥) أبو زهرة، ابن حزم، ص ٤٢٤.

(٦) الإحكام، ٥/ ٥٩٠.

زمانه[1].

ولهذا التفريط سببان مهمان:

أ ـ اعتبار الأحكام الأخيرة ثابتة لا تتغير.

ب ـ قبول فتاوى الصحابة تشريعاً أبدياً كلياً.

ويمكن أن نرى هذا في إيقاف سهم المؤلفة قلوبهم. لأنهم ظنوا الإيقاف نسخاً. لما قبلنا المشكلة في هذين المصدرين تدخل جماعة كبيرة إلى هذا القسم في المذاهب الأربعة[2].

**ج ـ أصحاب الاعتدال:**

هؤلاء اعتدلوا فحكموا المصالح حيث لا تعارض مع النص، وجوّزوا تغير الأحكام حيث لم تكن أصول ثابتة ولا نصوص قاطعة صريحة. لأن تقديم المصلحة على النصوص بسبب تغيّر الأحكام الشرعية كليّة[3]. ولا يمكن أيضاً أن نفهم المصلحة خارج النصوص. لأن الحلال بيّن والحرام بيّن. ومن اتّقى الشبهات فقد حفظ دينه[4]. ولا تعرف القطعيات إلا بطرق النصوص القطعية. إذن لا معنى ولا فائدة في ترك النصوص القطعية بسبب المصالح الظنية[5].

وحمل ابن عبد السلام والقرافي والشاطبي وابن تيمية وابن القيّم لواء هذا الفريق[6]. واعتبروا المصلحة مع مراعاة عوامل التغير الأخرى واحترموا النصوص القطعية أدلة من أدلة الشرع مثلما كان في عصر السلف الصالح[7].

---

(١) محمصاني: صبحي، فلسفة التشريع الإسلامي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م، ط. ٣، ص ٨٨؛ الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣٠٨.

(٢) الحجوي، الفكر السامي، ص ٢/ ٣٤ ـ ٣٨؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٣١٧؛ أردوغان، تغير الأحكام، ص ٩٥ ـ ٩٩؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٨١.

(٣) الغزالي، المستصفى، ص ١/ ٢٨٥.

(٤) البخاري، ك. الإيمان، ب. فضل من استبرأ لدينه، ص ١/ ١٩.

(٥) الحجوي، الفكر السامي، ص ٢/ ٣٩؛ أردوغن، تغير الأحكام، ص ٩٣ ـ ٩٤.

(٦) الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣٠٩.

(٧) أردوغان، تغير الأحكام، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

إذن يجوز بناء الأحكام على المصالح مع مراعاة شروط وضوابط ذلك، حتى لا تهدر مقاصد الشريعة الإسلامية وتختلّ استقامة الحياة.

وذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وأكثر الحنفية وبعض الشافعية ومتقدمو الحنابلة والغزالي إلى هذا الرأي، وإن كان للغزالي رأي خاص في سحب الاستصلاح على المصالح الضرورية فقط[1].

وهذا الاتجاه أوسط الطرق وأقربها إلى الصواب[2]. ولا شك أنه يرجع بالخير الكثير على التشريع الإسلامي. لأنه يحمل المعنى الذي تتحقق به صلوحية التشريع لكل زمان ومكان. ولا يبقى معه انفصال بين حياة الناس وأحكام الشريعة[3]. لذلك يقول ابن القيّم في أول الفصل الذي وضعه لهذا الغرض: «هذا فصل عظيم النفع جداً. وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة»[4]. وعلى هذا المعنى تؤيد الأصول المتّفق عليها العمل بمبدأ تغير الأحكام. وهي:

أ ـ إن التشريع لا يكون حكيماً عادلاً إلا إذا كانت أحكامه ملائمة لمن شُرع لهم ومتفقة مع مصالحهم ومراعية عرفهم وحالهم وما تقتضيه بيئتهم.

ب ـ إن التشريع الذي تلائم أحكامه الأمة وتتفق مع مصالحها، قد لا تلائم أحكامه أمة أخرى وتتعارض مع مصالحها.

ج ـ بل أحكام التشريع الواحد قد تكون ملائمة للأمة ومتفقة مع مصالحها في ظرف معيّن وغير ملائمة لها ولا متساوقة مع مصالحها في حين آخر[5].

---

(١) المستصفى، ١/ ٢٩٣ ـ ٢٩٤؛ الخادمي، المصلحة، ص ٦٧.

(٢) في الحقيقة روح الاعتدال، يُعَدُّ من خصائص الشريعة. وقد وردت فيه آيات كثيرة في القرآن الكريم في هذا الموضوع. منها قوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ (البقرة ١٤٣). فالجمع بين مصالح الدنيا والآخرة هو أصل من أصول الإسلام. فلا عزلة بين الدين والدنيا. ولذلك أيضاً يمنع الغلوّ في الدين (المائدة ٧٧) وينصح بالاعتدال. (متولي، الإسلام ومبادىء نظام الحكم، ص ٦٨ ـ ٧٠).

(٣) الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣١٠.

(٤) إعلام الموقعين، ص ٣/ ٥ ـ ٨.

(٥) الدواليبي، المدخل، ص ٣١٨.

ومع ذلك عندها جانب دستوري ثابت بمثابة الأسس والأركان[1] لا يتغيّر لبّها بمرور الزمان.

## ٣ ـ غاية الشريعة الإسلامية: بناء المجتمع الإسلامي:

إن للتشريع الإسلامي ثلاثة مقامات. المقام الأول، تغيير أحوال الناس من الفساد إلى الصلاح. وهذا المقام هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[٣]. والمقام الثاني، تقرير أصول صالحة اتبعها الناس. وهي الأحوال المعبر عنها بالمعروف في قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[٤]. وكان هذان المقامان للأحوال العامة في عصر النبوة[٥]. وأما المقام الثالث فهو مقام العبادة كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٦]. وقال النبي ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[٧]. إذ ليست غاية الشريعة الإسلامية وضع الأحكام فقط. بل تجعلها وسيلة للتعبّد ولمكارم الأخلاق. وهذا لا يتمّ إلا بتطبيق الأحكام. لذلك اهتمّ الشارع تعالى بالمصالح لإتمام التعبّد ومكارم الأخلاق. وليست لعوامل التغيير أهمية أكثر من ذلك. وقد وضعت معايير المصالح وضوابط التغيير. وليس الغرض من عوامل التغيير اتباع الهوى. ولو كان الأمر كذلك لفسدت السماوات والأرض[٨]. قال تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾[٩]. ولذلك اعتبرت المصالح

---

(١) عبد الحميد، منهج التغير الاجتماعي، ص ٦١.

(٢) البقرة، ٢٥٧.

(٣) المائدة، ١٦.

(٤) الأعراف، ١٥٧.

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٠٦ ـ ١٠٨.

(٦) الذاريات، ٥٦.

(٧) الموطأ، ك. حسن الخلق، ب. ما جاء في حسن الخلق، ر. ٨، ص ٩٠٤.

(٨) الشاطبي، الموافقات، ص ٢/٣٠٩ وما بعدها.

(٩) المؤمنون، ٧١.

الدينية فوق المصالح الدنيوية عكس الشرائع الوضعية، وفرض الجهاد في سبيل الله على الرغم مما فيه من تضحيات جسام بالأموال والأنفس[1]. فليست غايات الشريعة الإسلامية قضاء الحاجات الجسمية فقط، بل بناء مجتمع جديد.

وسيكون هذا المجتمع:

١) قوياً.

٢) مستقراً[2].

٣) سعيداً[3].

وقد حقّقت الشريعة الإسلامية هذه المواصفات:

أ ـ فحقّقت التغيرات المطلوبة[4].

ب ـ أصلحت الاعوجاج[5] وحافظت على الإيجابيات[6].

ج ـ وحركت الدوافع الواجبة حتى تحافظ على الموجود[7].

د ـ ووجهت المجتمع نحو الكمال[8].

والشريعة الإسلامية لا تقبل كل جديد من أجل جدّته. بل هي توجه الأحداث إلى المطلوب ووضعت قواعد جديدة لترميم هذا المجتمع بعد بنائه، مثل النكاح والطلاق والعدة[9]. ولذلك فهي لا تقبل التغيرات المخالفة لخصائصها وقواعدها. ولا يعني ذلك منع كل التغيرات، وإنما تسعى إلى تحديد ما يمكن تغييره. لأن مجال الاجتهاد واسع، والثوابت نسبية.

---

(١) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٣٠ وما بعدها.

(٢) قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران ١٠٣).

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٤٠ ـ ١٤٩.

(٤) مثل منع التبني (الأحزاب ٣٧) والربا (البقرة ٢٧٥ ـ ٢٧٦ ـ ٢٧٩؛ آل عمران ١٣٠).

(٥) مثلما كان في النكاح والطلاق والعدة وحقوق العبد.

(٦) مثل الدية والقسامة والعقود.

(٧) مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. (آل عمران ١٠٤).

(٨) مثل الأمر بالإحسان. (النحل ٩٠).

(٩) الفروق، القرافي، الفرق ر. ١٥٧، ص ٣/ ١٤٣ ـ ١٤٥.

# الباب الأول

## موجبات التغيّر في الشريعة الإسلامية

# الباب الأول: موجبات التغيّر في الشريعة الإسلامية

**الفصل الأول: العوامل الذاتية في تغير الأحكام الشرعية.**

المبحث الأول: المرونة.

المبحث الثاني: التيسير.

المبحث الثالث: اعتبار المقاصد.

المبحث الرابع: عالمية الشريعة.

**الفصل الثاني: العوامل الموضوعية في تغيّر الأحكام الشرعية.**

المبحث الأول: الزمان.

المبحث الثاني: المكان.

المبحث الثالث: النيّة.

المبحث الرابع: تغيّر ماهية الأشياء.

المبحث الخامس: العلوم والتكنولوجيا.

المبحث السادس: الأخلاق.

# الباب الأول: موجبات التغيّر في الشّريعة الإسلامية

إن الشريعة الإسلامية ليست جامعة معلّقة لا تراعي تطوّرات الحياة ولا تؤمن بحركتها المستمرّة وتغيّراتها المختلفة. بل هي شريعة مفتوحة أبوابها للاجتهاد المستمر[1]. لأن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ كما قال ابن خلدون[2]: وإنّما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول. ﴿سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِۦ﴾[3].

وإنّ هذه الحقيقة الاجتماعية تستتبع بلا مراء تبدّل مصالح النّاس بتبدّل مظاهر المجتمع. ولمّا كانت مصالح العباد أساس الشريعة الإسلامية، كان من اللازم المعقول أن تتبدّل الأحكام الشرعية وفق تبدّل الزّمان بتأثّر مظاهر المحيط والبيئة الاجتماعية»[4]. وكان المقصد من قاعدة «لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان». إفادة التغيّرات التي تظهر بمرور الزمان بسبب العوامل»[5].

هناك بعض العوامل تؤيّد أن أحكام الشريعة قابلة للتغيّر. بعضها من أصول الشريعة، لذلك سمّيتها بالعوامل الذاتية. وبعضها من خارج الشريعة، لذلك سمّيتها بالعوامل الموضوعية. وسنرى كثيراً من فقهاء المذاهب خالفوا ما نصّ عليه أئمّتهم في مواضع كثيرة مدلّلين بأنهم لو كانوا في زمنهم لقالوا بما قالوا

---

(١) عبد الحميد، منهج التغيّر الاجتماعي، ص ٧٢؛ الدوالبي، المدخل، ص ٣١٨.

(٢) مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٣م، د .ت، ص ٥٩.

(٣) غافر، ٨٥.

(٤) محمصاني، فلسفة التشريع، ص ٢٠٠.

(٥) بنتام، أصول التشريع، ترجمة: أحمد أفندي ـ فتحي زغلول، المطبعة الأميرية العامرة، القاهرة، ١٣٠٩هـ، ط. ١، ص ٦٣ وما بعدها.

به أخذاً بقواعد مذهبهم[1] بسبب تلك العوامل. وسأدرسها في فصلين على الوجه المذكور باسم العوامل الذاتية والموضوعية.

(١) القرضاوي: يوسف، وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية (محاضرة في المؤتمر)، مطابع جامعة الإمام، السعودية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، د .ط، ص ١٣٩؛ مدكور، المدخل، ١٠٥.

# الفصل الأول
# العوامل الذّاتية في تغيّر الأحكام الشرعية

## المبحث الأول: المرونة

انفردت الشريعة الإسلامية من بين الشرائع التي سبقتها باعتبار عنصر الزمن في تشريعها وبإضفاء صفة المرونة وسهولة التطبيق لأحكامها. وقد جعلت الفقه بقسميه العبادات والمعاملات عنصر حضارة وبناء وتجديد. وجعلته يساير الزمن بفروعه المتنوعة لا بأصوله القارّة[1]. لأن أكثر أصوله كليّ وتنطوي تحته قواعد عامة وجزئيات كثيرة. وهو ما تفتقده القوانين الوضعية. حيث نجدها تنص على جزئيات وتفاصيل عديدة قد توجد في مجتمع دون مجتمع وفي عصر دون عصر، وهذا ما يجعلها عرضة للتبديل والتغيير[2]. لكنّ الله ميّز الشريعة بالمرونة الفائقة على الاستجابة لمختلف البيئات والظروف مع أصالة لا تضيع معها معالمها ولا تذوب بسببها شخصيتها[3].

لا يمكن أن نتحدّث عن المرونة بمعزل عن الثبات. فهي من مظاهر الأصل الثابت. أي أن الجوهر يتغيّر على حسب الظروف مثلما يتغيّر شكل الماء على حسب الأواني. يمكن أن يكون الماء ثلجاً أو بخاراً لكن لا يتغيّر جوهره. لذلك فمرونة الشريعة الإسلامية ليست بمعنى فقدان جوهرها، بل هي قابلية تطبيق الحكم على حسب الأحداث ووسعها وتطوّرها وعدم اقتصاره على شكل واحد. فمرونة الشريعة تعني الوسطية. ولما كانت الشرائع السماوية

---

(١) الرزقي: محمد الطاهر، الزمن عند علماء الفقه والأصول، مجلة جامعة الزيتونة، تونس، ١٤١٤هـ/ ١٤١٥م، د .ط، ص ٥٧.

(٢) عزم الله، الجناية، ص ٢٢ ـ ٢٣؛ بطّيخ، التشريع الإسلامي، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

(٣) شقرون: أحمد، الاجتهاد في الفقه والقانون، مجلة الأكاديمي، جمادي الثانية ١٤١٢هـ/ ديجنبر ١٩٩١م، المغرب، ص ١٠٥.

السابقة ثابتة الأحكام، والشرائع الوضعية متغيّرة دائماً فجاءت الشريعة الإسلامية مرنة بين الإفراط والتفريط. لذلك هي تحتوي على الأسس الحاكمة في كل زمان ومكان مع قابليتها للتغيّر على حسب الظروف. وتدل على ذلك كثرة المذاهب الفقهية وكثرة الاختلافات الداخلية في كل منها[1]. وتكون مرونة الفقه الإسلامي وخصبه من مظاهر خلوده وجماعيّته ومسايرته شؤون الجماعة وسدّه حاجاتها وتكفّله بتنظيم أمورها وتحقيق مصالحها الدينية والدنيوية[2].

ويمكن أن نبيّن مظاهر المرونة في ثلاثة مباحث:

## المطلب الأول: المصادر

تظهر المرونة في غير القطعي من جهة الثبوت والدلالة في نصوص الكتاب والسنة وفي المصادر الاجتهادية التي اختلف فقهاء الأمة في مدى الاحتجاج بها، ما بين موسّع ومضيّق، ومعتبر وغير معتبر، مثل الإجماع والقياس والاستحسان والاستصلاح وقول الصحابي وشرع من قبلنا. فالذي تضمّنته النصوص الشرعية من الأحكام قليل والذي ثبت منها بالاجتهاد كثير، والفقه الإسلامي هو مجموع الأحكام الشرعية النصّية والاجتهادية. وما دام الاجتهاد سائغاً ومتاحاً لذويه، فلا يصحّ القول بأن الفقه الإسلامي جامد لا يساير الزمن ولا يلائم البيئات. لذلك ذكر الله تعالى أهمية اجتهادات الفقهاء[3].

## المطلب الثاني: الأحكام

إن الحكمة الإلهية في تشريع الأحكام اقتضت أن لا تسردها سرداً تفصيلياً مستوعباً. بل اقتضت أن تعرض أصولاً وأحكاماً رئيسية هامة وتركت بعد ذلك الباب مفتوحاً لأولي العلم والبصيرة والاجتهاد ليردّوا الفروع إلى الأصول

---

(١) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٣١ ـ ٣٨، ٦٠.

(٢) فيض الله، التعريف بالفقه، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٣) قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء ٥٩).

والجزئيات إلى الكلّيات، وما لا نصّ فيه إلى المنصوص عليه. وهذا مظهر من مظاهر الخصوبة والمرونة في الأحكام الفقهية، ودليل اتّساع الشريعة لتقبّل كل ما تقتضيه المصلحة والعدالة في أحكام اجتهادية. ويجد أهل الذكر والاجتهاد الأسس والمبادىء الصالحة في الكتاب والسنة للتفريع والتفصيل كما قال تعالى[1]: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[2]. وأيضاً تظهر المرونة في الأحكام التي ثبتت بنصوص ظنّية ولم يرفعها الإجماع إلى درجة القطعية، وهي معظم جزئيات الأحكام وفروعها العَمَلية وخصوصاً في مجال السياسة الشرعية. وأيضاً اختلاف القراءات[3] وعدم الاطّلاع على الحديث والشكّ في ثبوت الحديث والاختلاف[4] في فهم النص وتفسيره والاشتراك في اللفظ

---

(١) النساء، ٥٩.

(٢) عثمان: فتحي، الفكر القانوني الإسلامي في أصول الشريعة وتراث الفقه، مكتبة وهبة، د .ت، د .ط، ص ٤٣ ـ ٤٥؛ شمس الدين، العلمانية، ص ١٦٥ ـ ١٦٦؛ فيض الله، التعريف بالفقه، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٣) الخنّ: مصطفى سعيد، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مكتبة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ط. ٣، ص ٣٠.

(٤) تردّد لفظ الخلاف والاختلاف على لسان الفقهاء والأصوليين بمعنى واحد غير أن بعضهم حاول أو يوجد فرقاً بين الخلاف والاختلاف مريداً بالخلاف متابعة الهوى وبالاختلاف ما يقع من آراء للمجتهدين في المسائل الدائرة بين طرفين واضحين يتعارضان في أنظارهما أو إلى خفاء بعض الأدلّة أو عدم الاطّلاع عليها (موسوعة جمال، ص ٣/ ٩٢) فالخلاف الذي وقع بين الأئمة في الفروع، إنّما هو خلاف في فهم النصوص والوصول إلى حقيقة مدلولاتها لتفاوت الأفهام فيما بينهم، لا خلاف بين النصوص في ذاتها. وهذا الخلاف أمر متصوّر الوقوع في الاجتهاد، ومعلوم أن اختلاف المذاهب في الاجتهاد لا يعني بحال اختلاف النصوص في مدلولاتها. ولكنه يعني أن واحداً غير معيّن قد وافق الحقيقة وأخطأها الآخرون. وقد رفعت الشريعة عنهم تبعة هذا الخطأ على لسان النبي ﷺ إذ قال: «إذا اجتهد المجهد فأصاب فله أجران. وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد». (البخاري ك. الاعتصام بالسنّة، ب. أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ص ٨/ ١٥٧) ذلك أنّ الله لم يلزم أهل العلم بأكثر من بذل الجهد للوقوف على ما اشتبه عليهم من الأحكام. وهو في ذاته نوع من العبادة. (البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢١٣؛ عثمان، الفكر القانوني الإسلامي، ص ٤٦ ـ ٤٧؛ صالح: محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص ١/ ٨٨؛

وتعارض الأدلّة وعدم وجود نص في المسألة من الأسباب الداخلية التي تؤيد مرونة الشريعة الإسلامية[1]. ولو أخذنا الدليل الأقوى تجب مراعاة الخلاف في بعض الأحيان. واعتبره الإمام مالك من ضروب الاستحسان. لأن الاختلاف الناشىء عن الاجتهاد في المسائل دليل على حيوية الفقه وقبوله للتطوّر وصلاحية الشريعة لكل الأزمنة والأمكنة. إنما الاختلاف المذموم هو الاختلاف في الدين[2].

### المطلب الثالث: القواعد الشرعية

القاعدة لغة الأساسُ. يقال: أساس البيت أي قواعده. وتجمع على قواعد. وهي أساس الشيء وأصوله حسيّاً كان أو معنوياً؛ حسيّاً كقواعد البيت، ومعنوياً كقواعد الدين ودعائمه. وعليه قوله تعالى[3]: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَـٰعِيلُ﴾[4]. وأما القواعد اصطلاحاً فهي أصناف:

---

العمري: نادية شريف، الاجتهاد في الإسلام، مكتبة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ط. ١، ص ٥٢ ـ ٥٣؛ عقلة: محمد، دراسات في الفقه المقارن، مكتبة الرسالة، عمان، ١٩٨٣م، ص ١٦ وما بعدها؛ العلواني: طه جابر فياض، أدب الاختلاف في الإسلام، ص ١٠٧ وما بعدها.

(١) الدهلوي (١١٨٠)، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، مطابع شركة المطبوعات العلمية، مصر، ١٣٢٨هـ، ص ٢، ٦، ١٠ ورسالة عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتّقليد، منشورات شركة المطبوعات العلمية، مصر، ١٣٢٨هـ، ص ٥؛ الشيباني: طلعت، تطوّر أنظمة الحكم (من بين محاضرات الموسم الثقافي)، مطبعة حكومة الكويت، ١٣٧٧هـ/ ١٩٨٥م، ص ٤٩ وما بعدها؛ السّعدي، قاموس الشريعة ص ٣/ ٣١ ـ ٣٦؛ ابن إبراهيم: محمد، الاجتهاد وقضايا العصر، دار التركي، تونس، ص ٢٩١؛ الدّريني: فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، دار الرشيد، دمشق، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م، ط ١، ص ١/ ٢٦٧ وما بعدها؛ الدّريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي، ص ٢/ ٦١٤ ـ ٦١٥؛ الخطيب: حسن أحمد، فقه الإسلام، مطبعة سيد علي حافظ، ١٣٨١هـ/ ١٩٥٢م، ط. ١، ص ٢١٨ ـ ٢٢٠.

(٢) الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ٤٠ ـ ١٤٢، ١٧٣.

(٣) البقرة، ١٢٨.

(٤) الراغب الأصفهاني، المفردات، ص ٤٠٩؛ ابن منظور، لسان العرب، مادّة: قعد،

## ١ ـ القواعد الأصولية:

المقصود بها القواعد التي تتناول مباحث أصول الفقه وتحكمها وتضبطها[١]. وهي القواعد التي توزن بها الأدلة التفصيلية عند استنباط الأحكام الشرعية العملية منها[٢]. ومنها ما هو ثابت لا يتغيّر مثل كون عبارة النص (المنطوق الصريح) أقوى الدلالات، ومثل قاعدة «المطلق يجب العمل به على إطلاقه إذا لم يكن قيد يقيّده»، وقاعدة «إن المقيّد يعمل بقيده». ومنها قطعي، ومنها ما هو مختلف فيه. وهذا المختلف فيه من القواعد الأصولية يمثّل مجالاً رحباً للمرونة الشرعية.

ومن مظاهر هذه المرونة القواعد المتعلّقة بطرق دلالة الألفاظ على الأحكام. فقد اختلفت آراء العلماء في مسائل كثيرة. منها مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وعموم المقتضى، والقواعد الأصولية المتعلّقة بدلالة الألفاظ من حيث الشمول وعدمه. فما أكثر اختلاف العلماء في مسائل الخاصّ والعامّ والمطلق والمقيّد. وأيضاً القواعد الأصولية المتعلّقة بالأمر والنّهي[٣].

## ٢ ـ القواعد الفقهية:

وهي القواعد التي تتعلّق بموضوع الأحكام الفرعية[٤]. وهذا الموضوع يعدّ من أهمّ موضوعات الفقه الإسلامي. فهو موضوع يتفاعل مع تطوّرات الحياة ومستحدثات الوقائع. ذلك بأنه يتضمّن كثيراً من القواعد التي تتمتّع بسعة ومرونة بجانب أنها محيطة بكثير من الجزئيات والفروع. فمن نظر إلى هذه

---

ص ٣/ ٣٥٧؛ الندوي: علي أحمد، القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، د .ط، ص٣٩ ..

(١) عطيّة، التنظير الفقهي، ص ١٠٢.

(٢) الخنّ، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية. ص ١١٧ ـ ١١٨؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، مطبعة جامعة الكويت، ط. معادة، ١٩٢٧م، ص ٤٠.

(٣) الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص ١١٨ ـ ١٢١ وما بعدها؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ١٣٩ وما بعدها.

(٤) عطيّة، التنظير الفقهي، ص ١١٢.

القواعد[1] أدرك مكانة الفقه الإسلامي، وصلاحيّته لتقديم الحلول الناجعة لأي مشكل من مشاكل الحياة المستحدثة ومسايرته لتطوّر الحياة، وموافقته لجميع الأزمنة والأمكنة[2]. لذلك درسته ضمنَ الموضوع وسآتي بأمثلة على بعض القواعد الدّالّة على تغيّر الأحكام.

وأمّا اصطلاحاً؛ فهي أصل فقهي كلّي يتضمّن أحكاماً تشريعية عامّة من أبواب متعدّدة في القضايا التي تدخل تحت موضوعها[3]. وهذه الأحكام إمّا ترجع إلى قياس واحد يجمعها أو إلى ضابط فقهي يرجِعها، وإمّا إلى القواعد الأساسية التي تعدّ في ذاتها نصوصاً من القرآن والسنّة أو تكون مبنيّة عليها أو مستمدّة منها، مثل «المشقّة تجلب التيسير»[4]، و«إنّما الأعمال بالنيّات»[5]، و«لا ضرر ولا ضرار»[6]، فمثل هاتين القاعدتين الأخيرتين وغيرها من القواعد التي أصلها آية أو حديث تسمّى قاعدة كليّة. فهي قطعيّة بلا نزاع وثابتة لا تتغيّر. لكنها قابلة للتطبيق على حسب اختلاف الظروف. وهذا من مرونتها. وهناك قواعد أخرى مستنبطة من استقراء الأحكام الفرعية، فهي لم تستنبط من الكتاب أو السنّة وإنّما مرجعها جملة الأحكام الفرعية فصارت بها قاعدة[7]. ويسمّى هذا القسم في بعض الأحيان قواعد فقهية دون الكلّيات النصّية.

وتكمن أهميّة هذه القواعد في أنها تساعد على الحفظ والضبط وبيان

---

(١) ويوجد مثل هذه القواعد في كل نظام قانوني إنساني أياً كان. (العشماوي: محمد سعيد، أصول الشريعة، سينا للنشر: ١٩٩٢م، ط. ٣، ص ٩٥.

(٢) سعيد فكرة، ثبات الأحكام الشرعية وتغيّرها، (رسالة مرقونة)، جامعة الأمير عبد القادر، الجزائر، ١٩٩١ ـ ١٩٩٢م، ص ١٢٣.

(٣) الندوي، القواعد الفقهية، ص ٣٩ ـ ٤٣.

(٤) فهي مأخوذة من قوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة ١٨٥).

(٥) هذا قول النبي ﷺ، انظر: البخاري، ك. بدء الوحي، ب. كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ص ١/ ٢.

(٦) هذا قول النبي ﷺ، انظر: ابن ماجه، ك. الأحكام، ب. من بني في حقّه ما يضرّ بجاره، ر. ٢٣٤٠، ص ٢/ ٧٨٤.

(٧) فكرة، ثبات الأحكام وتغيّرها، ص ١٢٤.

الاستثناءات. وتربّي الملكية الفقهية للباحث، وتيسّر له تتبّع جزئيّات الأحكام[1].

للاستدلال بها واستنباط الأحكام منه، يقول ابن نجيم: «لا تجوز فتوى بما تقتضيه القواعد والضّوابط»[2]. لأنها ليست كلّية بل أغلبية. لذلك لا يمكن القول بإطلاقها. لأنّا قد بيّنا أن القواعد نوعان: نوع مستمدّ من نصّ أو هو نفسه نصّ، ونوع مستنبط من أحكام فرعية. فأمّا النوع الأول فهو بمثابة الأدلّة أو شبيه بها، فلا مانع من الاحتكام إليه والاستنباط منه. وأما النوع الثاني فلا يمكن الاستدلال به. وليس معناه ترك القواعد. وإنّما يجب الاستنارة بها دون اعتبارها دليلاً شرعياً في ذاتها. بل ينبغي للمفتي أن يكون ملمّاً بها قادراً عليها حتى يتمكّن من الإحاطة بأغلبية الفروع الفقهية والمسائل الجزئية في الفقه الإسلامي[3].

وأما هذه القواعد المتغيّرة أحكامها فهي:

أ ـ «لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان»[4]. فهي تفيد التغيّر في الأحكام الشرعية الاجتهادية المسندة على العوامل المتغيّرة.

ب ـ «العادة محكّمة»[5]. فهي تفيد جواز تغيّر الأحكام تبعاً لتغيّر العوائد والأعراف. والقواعد التالية: «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً»[6]، و«المعروف بين التجّار كالمشروط بينهم»، «التعيين بالعرف كالتعيين بالنصّ»،

---

(١) مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٨.

(٢) وأمّا الفرق بين الضّابط والقاعدة: أن القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتّى، والضابط يجمعها من باب واحد. هذا هو الأصل. (ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم (٩٧٠)، الأشباه والنظائر تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ط. ١، ص ١٩٢.

(٣) الندوي، القواعد الفقهية، ص ٢٩١.

(٤) مجلة الأحكام العدلية العثمانية: مادة ٣٩، ص ٢٠.

(٥) مجلة الأحكام العدلية العثمانية: مادة ٣٦، ص ٢٠؛ السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١)، الأشباه والنظائر في الفروع، مطبعة مصطفى محمد، مصر، د .ت، د .ط، ص ٨٣.

(٦) مجلة الأحكام العدلية العثمانية: مادة ٢١.

و«الممتنع عادة كالممتنع حقيقة»[١]، و«استعمال الناس حجّة يجب العمل به»[٢]، و«الحقيقة تترك بدلالة العادة»، تستعمل في المعنى نفسه تقريباً[٣].

ج ـ الضرورات تبيح المحظورات. «تفيد تغيّر الحكم بسبب المشقّة». والقواعد «المشقّة تجلب التيسير»، و«الأمر إذا ضاق اتّسع»، و«الضرر يزال»، تستعمل في المعنى نفسه[٤]. وقد درسته في المصلحة من الأدلّة[٥].

د ـ «الأمور بمقاصدها». وهذه القاعدة تفيد تغيّر الحكم بسبب النيّة[٦]. وقد درسته في موضوع «النيّة» من العوامل[٧].

هـ ـ «الحكم يدور مع علّته وجوداً وعدماً»[٨]. تفيد تغيّر الأحكام بسبب عللها. والأصل أن تزول بزوال عللها و«الحكم إذا أثبت بعلّة زال بزوالها»[٩]. تستعمل في المعاني نفسها. وقد درستها في القياس من الأدلة[١٠].

---

(١) مجلة الأحكام العدلية العثمانية: مادة ٢٠.

(٢) مجلة الأحكام العدلية العثمانية: مادة ٣٧، ص ٢٠.

(٣) عبد الرزّاق السنهوري، مصادر الحقّ في الفقه الإسلامي، ١٩٥٩م، د. ط، ص ٦/ ٤٣ ـ ٤٩؛ الندوي، القواعد الفقهية، ص ٥٦؛ ابن إبراهيم، الاجتهاد، ص ٢٦٧؛ وانظر أيضاً «العرف» من الأطروحة، ص ١٧١.

(٤) الندوي، القواعد الفقهية، ص ١٠٠.

(٥) انظر: ص ١٩١.

(٦) ابن نجيم، الأشباه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٧) انظر: ص ٩٢.

(٨) الندوي، القواعد الفقهية، ص ١٠٧، ١٧٦، ٢٢٧، ٣٨٨.

(٩) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص ٢/ ٤.

(١٠) انظر: ص ١٤٦.

# المبحث الثاني: التيسير

ليس غرض الشرع أن يجعل حياة المسلم محاصرة بسُدٍّ من التحدّيات الفقهية. فمن أوّل الأمر وضع الشارع تعالى الموازين، مثل ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]، وقوله أيضاً: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾[3]، وقول الرسول ﷺ «إن هذا الدين يسر»[4]، أي خال من الصعوبات. وقوله أيضاً «أحبّ الدّين إلى الله الحنفية السمحة»[5]، وقوله أيضاً «يسّروا ولا تعسّروا»[6]. ولقد مُدحت أعمال الصحابة بأنها كانت سهلة قليلة الحرج. ومن هؤلاء السادة في الإسلام عبد الله بن مسعود[7] الذي شرح مبدأ تطوّر الفقه بقوله: «من حرّم حلالاً فهو كمن أحلّ حراماً»[8]. وجاءت النّصوص الدينية الكثيرة تدعو إلى طلب السّهل الميسّر وتجنّب الشاقّ والمتعب. وقد وصفت أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها النبي ﷺ فقالت: «ما خيّر بين أمرين إلاّ اختار أيسرهما مما لم يكن إثماً»[9]. لذلك خرجت القواعد الفقهية مثل «المشقّة تجلب التيسير»، و«الضرورات تبيح

---

(١) الحج، ٧٨.

(٢) البقرة، ١٨٥.

(٣) النساء، ٢٨.

(٤) البخاري، ك. الإيمان، ب. الدين يسر، ص ١/ ١٤.

(٥) البخاري، ك. الإيمان، ب. الدين يسر، ص ١/ ١٤.

(٦) البخاري، ك. المغازي، ب. بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجّة الوداع، ص ٥/ ١٠٨.

(٧) توفّي سنة ٣٢هـ/ ٦٠٥م. انظر: العسقلاني: ابن حجر شهاب الدين، الإصابة في تمييز الصحابة، مطبعة المثنّى، بيروت، ١٣٢٨هـ، ط. ١، ص ٢/ ٣٦٨.

(٨) ابن سعد، الطبقات، ص ٦/ ١٨١؛ جولدسيهر: أجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، دار الرائد العربي، بيروت ١٩٤٦م، د. ط، ص ٥٨؛ الفاسي، دفاع عن الشريعة، ص ٨٥.

(٩) البخاري، ك. الأدب، ب. قول النبي ﷺ «يسّروا ولا تعسّروا»، ص ٧/ ١٠١.

المحظورات»، و«الأمر إذا ضاق اتّسع»[1]. حتى إن بعض الفقهاء أفتوا بأن الضرورة أقوى من النصّ. وقد رُوي عن محمد عبده أنّه استفتِيَ في جواز التعامل مع المصارف والمصافق ـ أي البنوك والبورصات التي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من التجارة العصرية ـ فأجاز ذلك إذا كان المسلمون لا يمكنهم مجاراة الأسواق في تعاطي التجارة واكتساب الرزق إلاّ بهذا التعامل. واعتبره جائزاً بالضرورة وعلى قدر الضرورة فقط[2]. ولذلك قال الشاطبي وابن عبد السلام بتغيّر الأحكام الشرعية ليس في حال الضرورة فقط، بل في وقت الحاجة أيضاً[3].

والضرورة أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقّة الشديدة بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو بالقتل أو بالمال أو بتوابعهم فيتعيّن أو يباح عندئذ ارتكاب الحرام أو ترك الواجب أو تأخيره عن وقته دفعاً للضّرر الغالب على الظنّ ضمن قيود الشّرع[4]. وأمّا الحاجيات فلا يكون الحكم الشرعي فيها لحماية أصل من الأصول الخمسة، بل يقصد منه دفع المشقّة أو الحرج والاحتياط لهذه الأمور الخمسة، كتحريم بيع الخمر لكي لا يسهل تناولها وتحريم رؤية عورة المرأة وتحريم الصّلاة في الأرض المغصوبة وتحريم تلقّي السّلع وتحريم الاحتكار.

ومن ذلك إباحة كثير من العقود التي يحتاج إليها النّاس كالمزارعة[5]

(1) ابن نجيم، الأشباه، ص ٨٤؛ الندوي، القواعد الفقهية، ص ١٠٠؛ وكأنّ القاعدة «الأمر إذا ضاق اتّسع، مثل الآية ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾ (الانشراح ٥ ـ ٦).

(2) المحمصاني، مقدمة في إحياء علوم الشريعة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٢م، ط. ١، ص ٨٢ ـ ٨٨.

(3) موسوعة الفقه الإسلامي، الإشراف: محمد أبو زهرة، جمعية الدراسات الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ص ٢٤٤.

(4) الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، مكتبة الرسالة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ط. ٣، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(5) **المزارعة**: هي دفع الأرض لمن يزرعها على أن تكون له حصّة في الزرع. (النفسي: نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد (٥٣٧)، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، تحقيق: خالد عبد الرحمن العسل، دار النفائس، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ط. ١، ص ٣٠٤.

والمساقاة[1] والسّلم[2] والمرابحة[3] والتولية[4] والإفتاء ببيع العقار إذا ذُكر رقم المحضر في السجلاّت العقارية، مع أنه وفقاً لقواعد الفقهاء القدامى كان لا بدّ من ذكر الحدود، نظراً لأن التنظيمات الحديثة سهّلت على الناس وأغنتهم عن ذكر الحدود. ومثله اعتبار العقار حاصلاً بمجرّد تسجيل العقار في السجل العقاري مع أنه لا بدّ من التسليم الفعلي لإتمام البيع[5].

ولقد تجلّت حقيقة التيسير في التشريع الإسلامي في الأمور الآتية:

١ ـ بنزول القرآن على الأحرف السبعة بسبب الضرورة في البداية[6].

٢ ـ باعتبارها التدرّج في الأحكام.

٣ ـ بترجيحها الأهمّ على المهمّ. لأن الأحكام فرّقت على حسب درجاتها[7].

٤ ـ بقبول التوبة عند الخطأ والنسيان[8] والعفو عن المخطىء إذا لم يكن قاصداً[9].

---

(١) **المساقاة**: هي أن يستعمل رجل رجلاً في نخيل أو كروم ليقوم بإصلاحها على أن يكون له معلوم مما تغلّه. (أبو جيب، القاموس الفقهي، مادة: المساقاة، ص ١٨٦).

(٢) **السّلم**: هو نوع من البيوع يعجل فيه الثّمن وتضبط السّلعة بالوصف إلى أجل معلوم. (أبو جيب، القاموس الفقهي، مادة: السلم، ص ١٨٢).

(٣) **المرابحة**: هي مبادلة المبيع بمثل الثّمن الأوّل وزيادة ربح معيّن. (الزحيلي، الفقه الإسلامي، ص ٤/٥٩٦).

(٤) **التولية**: البيع بمثل ما اشترى. (النسفي، طلبة الطلبة، ص ٤٢٧؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٣٧٥).

(٥) ابن عابدين: محمد أمين، مجموعة الرسائل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، د.ط، ص ١٤١ ـ ١٤٢؛ مدكور، المدخل، ص ١٠٧؛ الزحيلي، أصول الفقه، ص ٦٦٤.

(٦) الموطّأ، ك. القرآن، ب. ما جاء في القرآن، ر. ٥، ص ٢٠١.

(٧) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص ٤٥؛ القرافي، الفروق، الفرق: ١٥٧، ص ٣/١٤٤.

(٨) قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (البقرة ٢٨٦). هذه الآية تدلّ على ذلك.

(٩) وقال تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (الأحزاب ٥)، وانظر أيضاً: البقرة ٢٢٥؛ المائدة ٨٩.

٥ ـ باعتبارها الرخص عند الضرورة والحاجة[١].

٦ ـ بقبولها الأحكام الثانوية مثلما كان في الدّية، والكفّارات، وصدقة الفطر، وفي أسارى الحرب، وفي الوضوء بقبول التيمّم بالتراب[٢]، وفي الزكاة بقبول القيم مع الأصل.

٧ ـ وبالعفو عن الغرر في بعض الأشياء مثل العقود[٣]. وقبل هذا في بعض المصادر على سبعة أنواع، وهي: الإسقاط والتنقيص والإبدال والتقديم والتأخير والترخيص والتغيير[٤].

لذلك يثاب المجتهد المخطىء على جهده[٥]. ومن هذا المنطلق يعتبر اختلاف الأمّة رحمة[٦].

إن عامل التيسير يعني أن للشريعة قابلية تغيّر الأحكام عند الاقتضاء. والمتتبّع لأحكام الشريعة يجد مظاهر هذا الأصل في شتّى نواحيها. فقلّة التكليف أو عدم المؤاخذة في حالة الضرورة كل هذا يدلّ بوضوح على اليسر وعدم الحرج في الشريعة. فالعبادات المشرّعة في حقّنا بسيطة في كمّها وكيفها من الأمم السابقة. فخمس صلوات في اليوم والليلة وصوم شهر واحد من اثني عشر شهراً وحجّ بيت الله الحرام مرّة واحدة في العمر لمن استطاع إليه سبيلاً مع إسقاطه عن المعذورين أو تأجيله لوقت آخر حتى يزول عذرهم... وتعتبر هذه التكاليف سهلة ليس فيها حرج ولا عنت. والمحرّمات التي حرّمت علينا

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٨٩.

(٢) البقرة، ١٧٨.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٨٩.

(٤) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص ٣٧٦؛ السيوطي، الأشباه في الفروع، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٥) البخاري، ك. الاعتصام، ص ٨/ ١٥٥.

(٦) لم أعثر عليه في المصادر. انظر: العجلوني: إسماعيل بن محمد (١١٦٢)، كشف الخفاء ومزيل الألباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٥١هـ، ط. ٣، ص ١/ ٦٦ ـ ٦٨؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٦٣ ـ ٦٥.

ومُنعنا من تناولها قليلة، إذا قيست بما أباحه الشرع لنا بالأمر الصريح أو تركه، على الإباحة من غير تحريم ولا تحليل. ولم تفصّل الشريعة الإسلامية في تشريع المعاملات الأحكام كلها، بل جاءت بقواعد عامّة صالحة للتطبيق في كلّ حين[1]، مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾[2] وقوله سبحانه: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[3]، وقوله أيضاً: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[4]. وهذه الدقائق التي توجد تحت عنوان «التيسير» تدلّ أن للشريعة الإسلامية قابلية تغيّر الأحكام إذا اقتضت الضرورة والحاجة.

## المبحث الثالث: اعتبار المقاصد

وهذه ناحية في التغيّر لها قيمة عظيمة. لأنها تقضي على جمود الذين يقفون عند دلالة النصوص في ذاتها، ويغفلون عن النظر في مقاصدها وأغراضها ولا يراعون ظروفها وأحوالها. ولا شكّ أن المقاصد والأغراض تتفاوت وأن الظروف والأحوال تتغيّر. فمن يقف عند دلالة النصوص في ذاتها يجمد عليها ويجني على الشريعة بتفويت مقاصدها وأغراضها، ويجعلها غير ملائمة لما يجدّ من الظروف والأحوال فيها[5]. وإذا كان للإمام الشافعي فضل بسبب تأسيسه علم أصول الفقه وللشاطبي الفضل نفسه بسبب تصريحه بروح الشريعة قبل التصريح بروح القانون في هذا العصر. وهذا باهتمامه بمقاصد الشريعة وخروجه عن الجمود[6]. لذلك خرجت قاعدة «العبرة في العقود للمقاصد

(١) شلبي، المدخل، ص ٨٧ ـ ٨٩.

(٢) المائدة، ١.

(٣) البقرة، ٢٧٥.

(٤) النساء، ٢٩.

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٢٣، ٢٥، ١١٠، ١١٢.

(٦) ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ٨٨ وما بعدها؛ الصّعيدي، المجدّدون، ص ٣٠٩.

والمعاني لا للألفاظ والمباني»[1].

يجب اعتبار المقاصد في الأحكام الشرعية.

ويجب أيضاً أن يكون التوازن بين اللفظ والمقصد مثل المحافظة على الجسم والروح لسلامة البدن. فلمّا يفسد الجسم يذهب الروح. ولمّا لا يؤخذ اللفظ بعين الاعتبار لا يعتبر الحكم حكماً شرعياً. وإذا لم يراع المقصد يكون هذا غفلة مثل أن لا يهتمّ بالروح[2]. لذلك كانت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها تصوم صوم الوصال على الرغم من معرفتها النهي عنه. لأن المقصد من النهي كانت الرحمة فقط، لا النّهي الدائم[3]. وأيضاً سئل النبي ﷺ عن أوقات الصلاة. فصلّى بالناس يوماً في أول الوقت ويوماً في آخر الوقت. لكن الصحابة لم يقبلوا من السنّة إقامة الصلاة في آخر الوقت. لأنهم كانوا يعرفون أن فعل الرسول ﷺ كان للبيان. وأيضاً مُنعت الخطبة على الخطبة والبيع على البيع. وفُهم هذا المنع بالرضا. لذلك لا يفسد العقد[4]. وأيضاً لم يأخذ عمر رضي الله عنه الجزية بمقابل الاستخبارات من قبيلة جرجمة وترك التطبيق السابق. وأيضاً لم يقبل الإمام مالك خيار المجلس الثابت بخبر الواحد[5] لمخالفته عمل أهل المدينة وللغاية من العقد[6]. لذلك قُبل بطلان كلّ عمل لا

---

(1) الكردي: أحمد الحجّي، المدخل الفقهي ـ القواعد الكلّية، دار المعارف للطباعة، ١٣٩٩/ ١٤٠٠هـ، د. ط، ص ١٨.

(2) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٢٨ وما بعدها.

(3) جانان، شرح الكتب الستّة، ص ٩/ ١٤٥.

(4) البخاري، ك. البيوع، ب. لا يبيع على بيع أخيه ولا يسوم على سوم أخيه حتى يأذن له أو يترك، ص ٣/ ٢٤؛ الصنعاني: محمد بن إسماعيل (١١٨٢)، سبل السلام شرح بلوغ المرام، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م، ط. ٤، ص ٣/ ٢٢ ـ ٢٣؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٧٠ ـ ٧١.

(5) **خبر الواحد**: هو ما رواه الواحد أو الاثنان فأكثر ممّا لم تتوفّر فيه شروط المشهور أو المتواتر. ولا عبرة للعدد فيه بعد ذلك. وهو دون المتواتر والمشهور. وحكمه عند الجمهور وجوب العمل به متى توفّرت فيه شروط القبول. (الخطيب: محمد عجاج، أصول الحديث ـ علومه ومصطلحه، دار الفكر، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، ط. ٣، ص ٣٠٢؛ الجرجاني، التعريفات، ص ٩٦.

(6) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٦.

ينتج مقصده وصحّة كلّ عمل ينتج مقصده[1]. لذلك يجوز الفتوى باعتبار تسليم العقار حاصلاً بمجرّد تسجيل العقار في السجل العقاري، مع أنه كان لا بدّ من التسليم الفعلي لإتمام البيع[2]. وأمّا مقاصد الشارع فهي تفهم بطرق الدلالات وتحدّد معنى اللفظ بأنه ضروري أو غير ضروري[3].

ونفهم من هذا كله أن المقاصد في فهم الأحكام الشرعية مهمّة واعتبارها ضروري. والأحكام تتغيّر حسب المقاصد الشرعية مثل ما بيّنتُ ذلك في الأمثلة.

## المبحث الرابع: كونية الشريعة

تتبدّل الشرائع بتبدّل العصور، وقد تأتي شرائع مختلفة، ويُرسل رسل كرام في عصر واحد، حسب الأقوام، وقد حدث هذا فعلاً.

أمّا بعد ختم النبوّة، وبعد بعثة خاتم الأنبياء والمرسلين عليهم أفضل الصّلاة والسلام، فلم تعد هناك حاجة إلى شريعة أخرى. لأن شريعته العظمى كافية ووافية لكل قوم في كل عصر.

أما جزئيّات الأحكام غير المنصوص عليها التي تقتضي التبديل تبعاً للظروف، فإن اجتهادات فقهاء المذاهب كفيلة بمعالجة ذلك التبدل. فكما تبدّل الملابس باختلاف المواسم، وتُغيّر الأدوية حسب حاجة المرضى، كذلك تُبدّل الشرائع حسب العصور، وتدور الأحكام وفق استعدادات الأمم الفطرية، لأن الأحكام الشرعية الفرعية تتبع الأحوال البشرية، وتأتي منسجمة معها وتصبح دواء لدائها.

ففي زمن الأنبياء السّابقين عليهم السلام كانت الطبقات البشرية متباعدة بعضها عن بعض، مع ما فيهم من جفاء وشدّة في السجايا، فكانوا أقرب ما

---

(١) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص ٤٥١؛ ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ٨٥ ـ ٨٧؛ شلبي، تعليل الأحكام، ص ٣١٥.

(٢) الزحيلي، أصول الفقه، ص ٦٦٤.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٤ وما بعدها؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٨١ ـ ٨٤.

يكونون إلى البداوة في الأفكار، لذا أتت الشرائع في تلك الأزمنة متباينة مختلفة، مع موافقتها لأحوالهم وانسجامها على أوضاعهم، حتى لقد أتى أنبياء متعدّدون بشرائع مختلفة في منطقة واحدة وفي عصر واحد.

ولكن بمجيء خاتم النبيّين وهو نبيّ آخر الزمان ﷺ، تكاملت البشرية وكأنها ترقّت من مرحلة الدراسة الابتدائية فالثانوية إلى مرحلة الدراسة العالية، وأصبحت أهلاً لأن تتلقى درساً واحداً وتنصت إلى معلّم واحد، وتعمل بشريعة واحدة. فرغم كثرة الاختلافات لم تعد هناك حاجة إلى شرائع عدّة ولا ضرورة لمعلمين عديدين.

ولكن لعجز البشرية من أن تصل جميعاً إلى مستوى واحد، وعدم تمكّنها من السير على نمط واحد في حياتها الاجتماعية فقد تعدّدت المذاهب الفقهية في الفروع.

فلو تمكّنت البشرية ـ بأكثريتها المطلقة ـ أن تحيا حياة اجتماعية واحدة، وأصبحت في مستوى واحد، فحينئذ يمكن أن تتوحّد المذاهب.

ولكن مثلما لا تسمح أحوال العالم، وطبائع الناس لبلوغ تلك الحالة، فإن المذاهب كذلك لا تكون واحدة[1].

فكرة الكونية خاصّية رئيسية للشريعة الإسلامية. كما بيّن القرآن الكريم أن الدين الإسلامي لم يكن مقتصراً على العرب وحدهم، ولا على مدينة محدّدة ولا على أمّة معيّنة[2]، ولم يميّز القرآن أيضاً طائفة من البشر على غيرها[3]. كما فعلت التوراة حينما ميّزت بني إسرائيل. إن الدعوة الإسلامية دعوة شاملة وعامة، أو هي في كلمة واحدة دعوة عالمية[4].

---

(1) النورسي: بديع الزمان سعيد، الكلمات؛ منشورات يه ني آسيا، استانبول، ص ٤٤٦ ـ ٤٤٧.

(2) لذلك قال تعالى مخاطباً نبيّنا ﷺ: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (الأعراف ١٥٨).

(3) لذلك قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات ١٣).

(4) القرضاوي، شريعة الإسلام، ص ١٩ ـ ٢٠.

حقاً لقد قرّر القرآن أن للبشر طوائف ودرجات وطبقات ولكنّ الناس جميعهم رغم هذا متساوون تماماً أمام الله وأمام القانون الإلهي. لا فضل لأحدهم على الآخر إلاّ بالتقوى وبمقدار عمله. ويعني هذا أن تمايز الناس لا يرجع إلى إنتمائهم إلى أسرة معيّنة أو جنس محدّد أو قبيلة متميّزة أو أمّة ما. إنّ تمايز الناس يرجع أساساً إلى مدى ما يحقّقونه من صفات نبيلة، ومدى ما يقومون به من أعمال مجيدة. لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لغنيّ على فقير، ولا لأبيض على أسود إلاّ بالتقوى[1]. فالعمل وحده هو مقياس التفاضل.

والناس جميعاً إخوة أسواء ومصدرهم واحد، ومصيرهم واحد، ورجوعهم واحد في آخر الأمر إلى نفس هذا المصدر الواحد. هذا ما أعلنه القرآن وأوضحته آياته البيّنات. ومن الطبيعي أن لأفكار والأحكام التي وردت في الشريعة الإسلامية يجب أن تكون متماشية مع هذا الاتجاه. وبالفعل يحدّثنا الله عزّ وجلّ عن قانون واحد جوهره العدالة.

هذا القانون الواحد هو الذي يحكم العالم بأسره. هو القانون الإلهي الخالد. صدر هذا القانون عن حاكم واحد للعالم بأسره. هو الله عزّ وجلّ. وأوكل تنفيذه لرسوله ﷺ. لم تكن خطوط الشريعة المرسومة في كتاب الله هي خطوط الشريعة القومية المحدّدة تاريخياً وإقليمياً وثقافة ولغة.

إذن أقصد من كونية الشريعة معنيين:

١ ـ أبديّة الشريعة: لمّا كانت الشريعة الإسلامية أبدية يجب أن تكون لها أصول ثابتة وقواعد لا تتغيّر يبقى أصلها وجوهرها ولا يغيب. ومع ذلك يجب أن تكون أيضاً أصولاً مرنة متغيّرة تكفي المتطلّبات الزمنية والمستجدات.

٢ ـ أن تكون الشريعة عامة لكل الناس، بمعنى أن تستجيب لمتطلبات كل الناس مع اختلاف ظروفهم وأعرافهم وثقافاتهم ولغاتهم وألوانهم. ومع كل

---

(١) قال النبي ﷺ: لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأعجميّ على عربيّ ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلاّ بالتقوى. (أحمد، مسند رجل من أصحاب النبي ﷺ، ص ٥/ ٤١١).

هذه الشروط يجب أن تكون الشريعة قابلة للتطبيق، وأن تكون الثوابت والمتغيرات ضمن أحكامها لكي تكون بعيدة عن الجمود والإلغاء.

إن الأصل في الشريعة الإسلامية كونها شريعة عالمية لا محلّية. جاءت للعالم كله لا لجزء منه، وللناس جميعاً لا لبعضهم. فهي شريعة الكافّة لا يختص بها قوم دون قوم، ولا جنس دون جنس، ولا قارة دون قارة، يُخاطَب بها المسلمُ وغيرَ المسلم، وساكن البلاد الإسلامية وسكان البلاد غير الإسلامية. لكن لمّا كان الناس جميعاً لا يؤمنون بها ولا يمكن فرضها عليهم فرضاً. فقد قضت ظروف الإمكان أن لا تطبّق الشريعة إلاّ على البلاد التي يدخلها سلطان المسلمين دون غيرها من البلاد. وهكذا أصبح تطبيق الشريعة الإسلامية مرتبطاً بسلطان المسلمين وقوّتهم. فكلّما اتّسعت الأقاليم التي يتسلّط عليها المسلمون اتّسع نطاق تطبيق الشريعة، وكلّما انكمش سلطانهم انكمشت الحدود التي تطبّق فيها الشريعة. فالظروف والضرورة هي التي جعلت الشريعة الإسلامية شريعة إقليمية وإن كانت الشريعة في أساسها شريعة عالمية. ولهذا نستطيع القول بأن الشريعة الإسلامية شريعة عالمية إذا نظرنا إليها من الوجهة النظرية. ولكنها في تطبيقها شريعة إقليمية إذا نظرنا من الوجهة العملية[1].

إن الشريعة الإسلامية ليست ذات صبغة إقليمية، أي أنها ليست مقصورة على إقليم أو بلد معين. ولكنها ذات صبغة عامة أي عالمية. تختلف بهذه الصفة اختلافاً كبيراً عن التشريعات الأخرى الوضعية التي تسمّى بالقوانين والدساتير. لأنها توضع لدولة معينة تحدّد بإقليم معين ذات حدود جغرافية معيّنة. فالقانون الوضعي في كل دولة يسري على الأفراد في حدود معيّنة وعلى المواطنين الذين ينتمون إلى جنسية معينة. وأما الشريعة فوُضعت أحكامها كقاعدة عامة لجميع البشر في جميع الأمكنة والأزمنة، لذلك جاءت أحكامها ذات صبغة كلية عامة[2]. فلا يختصّ بها قبيل من البشر دون قبيل ولا حي دون جيل ولا مكان دون مكان[3]. وأفعال البشر على اختلاف أجناسهم

---

(1) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ص ١/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(2) متولّي، الإسلام ومبادىء نظام الحكم، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(3) عبد الحميد، منهج التغيّر الاجتماعي، ص ٦٤.

وتعاقب عصورهم لا تنتهي إلى حد ولا تدخل تحت حصر. ومن أجل هذا لم تنزل أحكامها في نسق واحد في التفصيل والبيان. بل أرشدت إلى بعضها بدلائل خاصّة وقرّرت بقيّتها في أصول كلية ليستنبطها الذين أوتوا العلم عند الحاجة إليها[1].

إن النظام العام يستوجب حفظ أشخاص المجتمع وأشياءهم وحقّهم في التصرّف الشرعي. وكل ما ناقض ذلك يكون مبايناً للنظام العام[2]. لذلك من مقوّمات هذه الشريعة الإسلامية أن اتّجاهها جماعي. فهي شريعة لا تريد تحقيق المصالح الفردية الضيّقة على حساب المصالح العامة. وإنما تريد تحقيق أكبر قدر ممكن من المصلحة لأكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع. وحيثما تصطدم المصلحة الموهومة الضيّقة مع المصلحة العامة ترجّح هذه الأخيرة. لأنها مصلحة كلية والإسلام جاء رحمة للعالمين. ولم يأت لتحقيق مصلحة قوم أو طائفة على الأقوام والطوائف الأخرى[3].

استجابت الشريعة الإسلامية لهذه المتطلّبات بخصائصها التالية:

١ ـ باستنادها إلى الفطرة، بمعنى أن أحكامها معقولة وتتطابق مع فطرة البشر.

٢ ـ باحتوائها القواعدَ العامة واجتنابها التفرّعات التي تتغير حسب الأمكنة والأزمنة والناس[4]. وبذلك يسهل انطباق الشريعة على حياة المجتمعات.

٣ ـ باعتبارها الغالب لا النادر. لذلك اعتُمد التقويم القمري بسبب تغيّره حسب الأماكن، على عكس التقويم الشمسي الذي يتميّز بالثبات.

٤ ـ باعتبارها الأعراف على حسب الثقافات والمدنيّات مع الحفاظ على الضوابط الشرعية.

---

(١) حسين: محمد الخضر، رسائل الإصلاح ٣، مطبعة القدس، القاهرة، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٢) الفاسي، دفاع عن الشريعة، ص ١٩٨ ـ ٩٩.

(٣) عبد الحميد، منهج التغيّر الاجتماعي، ص ٦٨.

(٤) وكلمة الناس تحتوي كلاً من الشعوب والقبائل والجماعات والأفراد... إلخ.

٥ ـ بمرونتها في الأحكام والتطبيق على حسب شروط الأمكنة والأزمنة والناس[1]. لذلك يسهل تطبيق الشريعة لكل جماعة.

[1] أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٦١ ـ ٦٣؛ الحبيب بالخوجة، مرونة الشريعة الإسلامية وتطبيقها، مجلة الأمة، ربيع الأول ١٤٠٦هـ، ص ٦٦ ـ ٦٩.

# الفصل الثاني
# العوامل الموضوعية
# في تغيّر الأحكام الشرعية

إن تغيّر الأحوال النفسية والظروف الاجتماعية يلعب دوراً كبيراً في تغيّر الأحكام. فقد تتغيّر حالة الشخص وظروفه من حين إلى آخر فتتغيّر بذلك الأحكام. وأيضاً ما تعلّق من الأحكام بالمجتمعات والعلوم والصناعات التي لا تدوم على حال، فتتغيّر تبعاً لذلك الأحكام. وفي هذا النوع يتّسع المجال للاجتهاد والأخذ بروح النصّ لا بحرفيته. وأمّا ما تتعلّق منها بطبيعة الإنسان بما هو إنسان فلا يتغيّر بوجه من الوجوه، ولا مجال فيه للنظر والاجتهاد[1].

يجب أن نشير إلى أن القول بتغيّر الحكم تبعاً لتغيّر ظروفه لا يتنافى مع تقنين أحكام الشريعة وإصدارها في أنظمة وقوانين شرعية ثم يأمر وليّ الأمر القضاء بالتزامها وعدم الخروج عنها[2].

## المبحث الأول: الزمان

إن الزمن ليس عاملاً حقيقياً في تغيّر الأحكام مثل العوامل الأخرى. لأنه وعاء تتحقّق التغيّرات فيه. لذلك دخل التغير كما كانت في قاعدة «لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان»[3]. وكانت أسباب تغيّر الأحكام عوامل أخرى

---

(١) جواد: محمد، أصول الإثبات في فقه الجعفرية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٤م، ط. ١، ص ٢٣٨.

(٢) القاسم: عبد الرحمن بن العزيز، الإسلام وتقنين الأحكام، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٧م، ط. ٢، ص ١٥١.

(٣) مجلة الأحكام العثمانية. المادة: ٣٩، ص ٢٠.

وقد تعرّضت إليها في مكانها. لكنني سأذكر هنا مثالاً واحداً يتغيّر الحكم فيه بقدسيّة الزمن. وهو: إن الديّة في أسنان الإبل تختلف باختلاف الزمان عند عمر رضي الله عنه. إذ الجناية في الشهر الحرام غيرها في سائر الأزمان. لكن لا فرق عند الإمام أبي حنيفة ومالك في الشهر الحرام وغيره من حيث الدّية. وأما الشافعي وأحمد فقد تشدّدا، ولكنهما اختلفا في كيفية (طريقة) التشدّد[1].

## المبحث الثاني: المكان

تتغيّر الأحكام الشرعية بسبب تغيّر الأمكنة بثلاثة أنواع: البيئة وحرمة المكان وكونه دار إسلام أو دار حرب.

### المطلب الأول: البيئة

طلب أبو جعفر المنصور من مالك رضي الله عنه أن يكتب للناس كتاباً يتجنّب فيه رُخص ابن عبّاس وشدائد ابن عمر. فكتب الموطّأ. وأراد المنصور أن يحمل الناس في الأقطار المختلفة على العمل بما فيه. فأبى الإمام مالك وقال: «لا تفعل يا أمير المؤمنين. فقد سبقت إلى الناس أقاويل، وسمعوا أحاديث وأخذ كل قوم بما سبق إليهم. فدع الناس وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم»[2]. فعدل المنصور عن عزمه. وهكذا يقرّر الإمام الجليل ترك الناس في الأقطار المختلفة أحراراً في السير على ما سبق إليهم، أو اختيار ما يطمئنون إليه من أحكام ما دام رائد الجميع إقامة الحق والعدل في ظلّ كتاب الله وسنّة رسوله.

البيئة مهمّة في تغيّر الأحكام الشرعية، لأن الناس يأخذون بعض الخصائص من البيئة. وهذه الخصائص تؤثّر في العادات والعرف والتعامل. لذلك تظهر معايب القوانين جيداً بانتقالها من أمة إلى أخرى[3]. وهناك تأثّر ليس من

---

(١) الزحيلي: رويعي بن راجح، فقه عمر بن الخطّاب موازناً بفقه أشهر المجتهدين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ، ط. ١، ص ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(٢) حسب الله: علي، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، مصر، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م، د. ط، ص ٨٥.

(٣) بنتام، أصول التشريع، ٥٩.

خصائص الناس بل من خصائص البيئة، مثل الأحكام التي خرجت للاستفادة من ماء الفرات ودجلة في العراق في المذهب الحنفي. وأيضاً إذا كانت الحياة بسيطة تكون الأحكام قليلة وسهلة. وإذا كانت البيئة كبيرة ومثقّفة تكون الأحكام راقية ومعقّدة، مثل أحكام المدينة والعراق، أو أحكام الحنفيّة والمالكية في البداية[1]. لذلك أيضاً ظهر القانون الفرضي[2] وتأثير المنطق على الفقه. وحتّى يمكن أن تقبل الأحكام التي صدرت في بداية الإسلام مثلما كانت في الكفاءة وكرامة العربي أو القرشي على غيرهما. ووُجِد الحلُّ بإصدار بعض القوانين أو الأحكام[3]. وكان النبي ﷺ يريد أن ينقضها لكنها لم تتيسّر له مثل ما وقع في تطليق زيد بن حارثة لزينب بنت جحش[4].

وأيضاً تتأثّر البيئة بالعوامل الجوية كالمطر والقحط وغيرها. وهذا يؤثّر في الناس وحياتهم وأعرافهم وعاداتهم وتعاملهم. وبالنتيجة تظهر الأحكام المختلفة، مثل تغيّرات أوقات العمل على حسب درجة البرودة والحرارة أو الاختلافات الأخرى مثل ما هو والحال في القطبين و لأماكن الأخرى. ولهذا غيّر الإمام الشافعي مذهبه بعد أن جاء إلى مصر[5]. ولذلك أيضاً يختلف البلوغ عادة في الأقطار الحارة عن الأقطار الباردة. فالصّبي في سنّ الرابعة عشر في بلد ما يبلغ الحُلُم فيتعلّق به التكليف، ونظيره في بلد آخر لا يبلغ فلا يكون مكلّفاً. فسقوط التكليف عن أحدهما وقيامه بالآخر ليس لاختلاف الخطاب

---

(١) أمين: أحمد، ضحى الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م، ط. ٥، ص ٢/ ٢١٠؛ أمين: أحمد، فجر الإسلام، مطبعة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٢م، ط. ١٣، ص ١٧٠ وما بعدها؛ موسى: محمد يوسف، محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي ٣ ـ أبو حنيفة النعمان ومذهبه في الفقه، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٦م، ص ٥ ـ ١٣؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٢) زيدان: عبد الكريم، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مطبعة القدس، مطبعة الرسالة، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م، ط. ٥، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٣) السرخسي، المبسوط، ص ٥/ ٢٢ـ ٢٤.

(٤) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٥) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ١٧ ـ ١٨؛ أمين، ضحى الإسلام، ص ٢/ ٢٢١ ـ ٢٣١.

موجّه إليهما بل هو واحد. ولكن متعلّقه وقوع التكليف على من عاش في بلد حارّ وظهرت عليه أمارات البلوغ، وعدم التكليف على من عاش في بلد آخر ولم تظهر عليه الأمارات نفسها[1].

إذن المفروض أن تكون الأحكام مناسبة لأحوال الدّول من جهة الأراضي والجغرافيا على حسب الجبال والمزارع، وعلى حسب نسبة الحرارة والبرودة وإنتاجها الزراعي والصناعي والتجاري وحجم السكان[2]. لكن هذه التغيّرات ليست خارجة على الأدلة الشرعية فهي إما تدخل ضمن المصلحة وإما تدخل ضمن الاستحسان. . . إلخ.

وأما التغيّرات مثل أوقات الصلوات والصوم في القطبين الشمالي والجنوبي فكانت ثابتة في دور النبي ﷺ، لكن المسلمين لم يكونوا موجودين هنالك. المهم هنا أن يُعرف المقصد والوسيلة جيداً. وبما أن الغاية من خلق الإنسان هي عبادة الله تعالى، والصلاة الموقوتة هي إحدى أهم الوسائل لذلك. فإن ترك الصلاة يعني انعدام غاية خلق الإنسان. لذلك يجب أن نجد وسيلة أخرى، وهو التقدير. لأن الصلاة فُرِضت على البشر كلهم ليلة المعراج، لا يمكن الاستثناء والاستغناء عنها. ولذلك قال النبي ﷺ جواباً على صلاة يوم كسنة في وقت خروج الدجّال بالتقدير[3]، وكذلك الصّيام[4].

---

(1) الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣٢٥؛ البلقيني، الميسّر في أصول الفقه، ص ٣٢٥.

(2) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ١٧ ـ ١٨.

(3) عن النواس بن سمعان الكلابي قال: ذكر رسول الله ﷺ الدجّال فقال: «إن يخرج وأنا فيكم فأنا حَجِيجُه دونكم. وإن يخرج ولستُ فيكم فامرؤٌ حجيج نفسه. والله خليفتي على كلّ مسلم. فمن أدركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف. فإنها جواركم من فتنته». قلنا: وما لُبْثُه في الأرض؟ قال: «أربعون يوماً: يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم». فقلنا: يا رسول الله! هذا اليوم كسنة أتكفينا فيه صلاة يوم وليلة؟ قال: «لا اقدروا له قدره، ثم ينزل عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء، شرقي دمشق فيدركه عند باب لُدّ فيقتله». رواه أبو داود، ك. الملاحم، ب. خروج الدجّال، ر. ٤٣٢١، ص ٤/٤٩٦ ـ ٤٩٧؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(4) رضا، الفتاوى، ص ٥/٢١١٩؛ قرارات مجمع الفقه الإسلامي للرابطة، مجلة البحوث الإسلامية، المملكة العربية السعودية ـ الرياض، ع: ٣١، ص ٣٦٩ ـ ٣٧١.

## المطلب الثاني: حرمة المكان

مثل الدّية في أسنان الإبل. فهي تختلف باختلاف المكان عند عمر رضي الله عنه. إذ الجناية في الحرم غيرها في سائر الأماكن. ومقدار التغليظ ثلث الدّية سواء كانت الدّية إبلاً أو غيرها في بقية الأجناس. لكن الإمامين أبا حنيفة ومالكاً لا يفرّقان بين القتل في الحرم وغيره من حيث الدّية. أما عند الشافعي وأحمد يجب التغليظ، لكنهما اختلفا في كيفية التغليظ[1].

## المطلب الثالث: دار الإسلام ودار الحرب

قسّم الفقهاء العالم كله إلى قسمين: الأول يشمل كل بلاد الإسلام وتسمّى دار الإسلام. والثاني يشمل كل البلاد الأخرى ويسمّى دار الحرب[2]. ويمكن تعريف دار الإسلام بأنها كلّ بلدة تطبَّق فيها قوانين الإسلام وتظهر أحكامه. ويتكوّن سكانها من المسلمين والذمّيين. وهم السكان غير المسلمين الذين يلتزمون أحكام قوانين الدولة الإسلامية[3]. وتصبح دار الإسلام دار الحرب عند أبي يوسف ومحمد (صاحبي أبي حنيفة) إذا ظهرت ونفّذت فيها غير قوانين الإسلام. وأما دار الحرب فهي كل بلدة تظهر فيها أحكام غير الإسلام وتُنفّذ فيها[4]. ويمكن أن يكون سكّانها من المسلمين وغير المسلمين[5]. وهناك دار أخرى بين دار الإسلام ودار الحرب. وهي دار العهد التي يظهر عليها المسلمون وعقد أهلُها الصّلح معهم على شيء يؤدّونه من أرضهم يسمّى خراجاً دون أن تؤخذ منهم جزية رقابهم، لأنهم في غير دار الإسلام[6].

---

(١) الزحيلي، فقه عمر، ص ٤٤٧.

(٢) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ص ١/ ٤٩.

(٣) عودة، التشريع الجنائي، ص ١/ ٢٧٦ ـ ٢٩٥.

(٤) المراغي: عبد الله مصطفى، التشريع الإسلامي لغير المسلمين، مطبعة الآداب، د .ط، ص ٢٢؛ الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر، بيروت، د .ت، د .ط، ص ٦٧ ـ ١٧٠.

(٥) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ص ١/ ٧٧.

(٦) الشافعي، الأم، ص ١٠٣ ـ ١٠٤؛ الزحيلي، آثار الحرب، ص ١٧٥.

ويختلف بعض الأحكام باختلاف الدّارين أو الأماكن. لكن ابن حزم أنكر جواز الانتقال عن حكم بغير نصّ أوجب النقل عنه لتبدّل مكانه[1]. ومن أمثلة هذه الأحكام:

١ ـ لو دخل مسلم دار الحرب بأمان فعقد عقداً مع حربي مثل الرّبا[2] أو غيره من العقود الفاسدة في حكم الإسلام جاز عند أبي حنيفة ومحمد بن الحسن، ولم يجز عند أبي يوسف وجمهور الفقهاء. وقد استدلّ أبو حنيفة ومحمد بأن المسلم يحلّ له أخذ مال الحربيّ من غير خيانة ولا غدر. لأن العصمة منتفية عن ماله. فإتلافه مباح. وفي عقد الرّبا، المتعاقدان راضيان فلا غدر فيه. فالرّبا كإتلاف المال. قال محمد[3]: وإذا دخل المسلم دار الحرب بأمان فلا بأس بأن يأخذ منهم أموالهم بطيب أنفسهم بأي وجه كان. لأنه إنّما أخذ المباح على وجه عَرَا عن الغدر. فيكون ذلك طيب منه. واستدلّ أبو يوسف والجمهور بأن حرمة الربا ثابتة في حقّ المسلم والحربيّ. أما بالنسبة للمسلم فظاهر. وأما بالنسبة للحربي فلأنه مخاطب بالحرمات. قال تعالى: ﴿وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ﴾[4]. وأنا أفضل الأخذ برأي أبي يوسف. لأن الحرام لا يصير حلالاً في أي مكان. واستحلال أموال الحربيّ بطريق الغنيمة يختلف عن أخذها بطرق العقود المدنية التي تغري بارتكاب الحرام. وفي هذا ما يدلّ على سموّ تعاليم الإسلام والاحتفاظ بقداستها أمام غير المسلمين حتى يتأثر الناس بأحكام الشريعة في أي مكان[5].

---

(١) الإحكام، ص ٥/ ٥٩٠.

(٢) المقصود بالرّبا ربا العقود لا ربا البنوك والفوائد. (الزحيلي، آثار الحرب، ص ١٨٢).

(٣) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (١٨٢)، الرّد على سير الأوزاعي، تعليق: أبو الوفاء الأفغاني، الناشر: لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آبار، د .ت، د .ط، ص ٩٦؛ القرافي، الفروق، ص ٣/ ٢٠٧؛ عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ص ١/ ٢٨٠ ـ ٢٨٥؛ الكاساني: علاء الدين أبو بكر بن مسعود (٥٨٧)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب، بيروت، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، د .ط، ص ٥/ ١٩٢.

(٤) النساء، ١٦١.

(٥) الزحيلي، آثار الحرب، ص ١٨٢ ـ ١٨٣؛ موسوعة جمال، ص ١/ ١٠٢ ـ ١٠٣.

٢ ـ لو دخل مسلم دار الحرب بأمان فأدانه حربيّ، أو أدان حربياً أو غصب أحدهما الآخر شيئاً، ثم رجع المسلم إلى دار الإسلام وخرج الحربيّ إليها مستأمناً، فلا يقضي القاضي لأحدهما على صاحبه بالدين ولا بردّ المغصوب. لأن المداينة في دار الحرب وقعت هدراً، لانعدام ولايتنا عليهم وانعدام ولايتهم علينا. ولأن غصب كل واحد منهما مال غير مضمون. فلم ينعقد سبب لوجوب الضمان(١).

وفي رأيي أن في هذا إخلالاً بالثقة، الواجب توافرها في المعاملات حتى مع غير المسلمين. لذلك يلزم الحكم بالدين إذا ثبت، حتى يكون المسلمون في صورة مثالية دائماً أمام غيرهم(٢)..

٣ ـ إذا ارتكب المسلم ما يوجب العقوبة في دار الحرب كالزنا والسرقة وشرب الخمر وقذف مسلم أو قتله، فإنه لا يكون مستوجباً للعقوبة عند الحنفية حتى ولو رجع إلى دار الإسلام. لأنه لم يقع الفعل موجباً للعقاب أصلاً لعدم ولاية إمام المسلمين على دار الحرب. وليس لأمير السّرية إقامة الحدّ في دار الحرب. وكذلك إذا وقعت الجريمة في دار الإسلام ثم هرب الشخص إلى دار الحرب فلا تسقط عنه إقامة الحد لوقوع الفعل موجباً للعقاب فلا يسقط بالهرب(٣). أما إذا وقع من المسلم في دار الحرب ما يوجب تعزيراً لا حدّاً أي مما ليس له عقوبة مقدّرة في الشريعة لجرائم الحرب ـ الجرائم التي تضرّ بالمصلحة العامة ـ فإن الحنفية نصّوا على أنه لا يؤدي به الأمير لأول وهلة، ولكن ينصحه حتى لا يعود إلى مثل ذلك أملاً للعذر. فإن عصاه بعد ذلك أدّبه إلا أن يبيّن في ذلك عذراً. فحينئذ يخلي سبيله بعد أن يحلف اليمين

---

(١) أبو يوسف، الردّ على سير الأوزاعي، ص ٩٤؛ عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ص ١/ ٢٨١ ـ ٢٨٤.

(٢) الزحيلي، آثار الحرب، ص ١٨٣؛ موسوعة جمال، ص ٤/ ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٣) أبو يوسف، الردّ على سير الأوزاعي، ص ٨٠ ـ ٨٣؛ السرخسي، المبسوط، ص ١٠/ ٩٦؛ الزيلعي: فخر الدين عثمان بن علي الحنفي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ١٣١٣هـ، ط. ١، ص ٣/ ٢٦٧؛ عودة التشريع الجنائي الإسلامي، ص ١/ ٢٨٠ ـ ٢٨٧؛ عزم الله، الجناية، ص ٥٧ ـ ٥٨.

على قوله[1].

استدلّ الحنفية على رأيهم بحديث عمر بن الخطّاب رضي الله عنه. فإنه كتب إلى عمّاله أن لا يجلدن أمير الجيش ولا السّرية أحداً حتى يخرج إلى الدّرب قافلاً لئلاّ تلحقه حميّة الشيطان فيلتحق بالكفّار. وكان أبو الدرداء[2] ينهى أن تُقام الحدود على المسلمين في أرض العدوّ مخافة أن تلحقهم الحميّة، فيلتحقوا بالكفّار. فإن تابوا تاب الله عليهم وإلاّ كان الله من ورائهم. ورُوي عن علقمة[3] قال: «غزونا أرض الروم ومعنا حذيفة[4] وعلينا رجل من قريش فشرب الخمر فأردنا أن نحدّه فقال حذيفة: تحدّون أميركم وقد دنوتم من عدوّكم فيطمعون فيكم»[5].

وقال جمهور الفقهاء: مالك والشافعي وأحمد وأبو ثور[6] والإمامية

---

(١) عامر: عبد العزيز، التعزير في الشريعة الإسلامية، مطبعة مصطفى البابي، مصر، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م، د .ط، ص ٣٦، ٢١٤؛ مذكور، المدخل، ٧٦٤.

(٢) هو عويمر بن مالك بن قيس بن أميّة الأنصاري الخزرجي أبو الدرداء. صحابي من الحكماء الفرسان القضاة. وهو أحد الذين جمعوا القرآن. مات بالشّام سنة ٣٢هـ. (ابن عبد البرّ: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ص ٢/ ١٢٢٨).

(٣) هو علقمة بن مجزّز بن إلعور الكناني المدلجي. قائد من الصحابة. توفّي غريقاً في طريقه إلى الحبشة على رأس جيش سنة ٢٠هـ. (ابن الأثير: عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري (٦٣٠)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الشعب، ١٩٧٠م، ص ٤/ ٨٧).

(٤) هو ابن اليمان بن حسن بن جابر العبسي أبو عبد الله، صحابي من الولاة الشجعان الفاتحين. كان صاحب سرّ النبي ﷺ في المنافقين. توفّي سنة ٣٦هـ. (ابن الأثير، أسد الغابة، ص ١/ ٤٦٨ ـ ٤٧٠).

(٥) الزحيلي، آثار الحرب، ص ١٨٥؛ مذكور، المدخل، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٦) هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي أبو ثور الفقيه، صاحب الإمام الشافعي. قال ابن خلّقان: كان أحد أئمة الدنيا فقهاً وورعاً وفضلاً. توفي سنة ٢٤٦هـ. أولاً كان من أهل الرأي. ولما جاء الشافعي إلى العراق اتّبعه ورفع مذهبه الأول. (ابن خلّقان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (١٨١)، وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د .ت، د .ط، ص ١/ ٢٦).

والزيدية والأوزاعي[1] وإسحاق[2]: إذا صدر من مسلم موجب حدّ أو تعزير في دار الحرب فإنّه يستحقّ العقاب عليه، إلا أن الحنابلة قالوا: يقام الحدّ في دار الإسلام. وقال الأوزاعي: لا ينفّذ قطع السّارق في دار الحرب. والباقون قالوا: يقام الحدّ في دار الحرب ولا يؤخّر حتى يرجع إلى بلد الإسلام. لأن إقامة الحدّ طاعة فإذا خيف من إقامة الحدّ ببلد الحربيّين حصول مفسدة فإنه يؤخّر ذلك للرجوع لبلدنا. لا سيّما إذا خيف عظمها كما يؤخّر لمرض. وكذلك لا يقام الحدّ إن كان بالمسلمين حاجة إلى المحدود أو قوة به أو شغل عنه[3]. والذّمّي في هذا كالمسلم. لأنّه ملام بأحكام الشريعة بمقتضى عقد الذمّة. استدلّ الجمهور بأن مراد الله تعالى بإقامة الحدّ مطلق في كل زمان ومكان. والمسلم والذمّي ملتزمان بأحكام الشريعة[4].

وأما ما رواه البيهقي فيما أخرجه عن أبي يوسف عن عمر بن الخطّاب من أنه كتب إلى عمير بن سعد الأنصاري[5] وإلى عمّاله: «أن لا يقيموا حدّاً على

---

(١) هو عبد الرحمن بن عمر بن يُحْمِد الأوزاعي من قبيلة الأوزاع. ولد بدمشق سنة ٨٨هـ. إمام الدّيار الشامية في الفقه والزهد. صاحب مذهب مستقلّ انتشر في الشام والأندلس والمغرب ثم انقرض. مات ببيروت سنة ١٥٧هـ. (ابن خلّقان، وفيّات الأعيان، ص ٣/ ١٢٧ ـ ١٢٨).

(٢) هو إسحاق بن أبي الحسن إبراهيم بن مخلد الحنظلي التميمي المروزي أبو يعقوب بن راهويه. عالم خراسان في عصره وهو أحد كبار الحفّاظ وله تصانيف. وقد جمع بين الحديث والفقه والورع. وعدّه البيهقي من أصحاب الشافعي. توفّي في سنة ٢٣٧ أو ٢٣٨هـ بنيسابور. (ابن خلّقان، وفيّات الأعيان، ص ١/ ١٩٩ ـ ٢٠١).

(٣) القرافي، الفروق، ص ٣/ ١٨٤؛ ابن قدامة: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٨٢م، د .ط، ص ١٠/ ١٥١، ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ٩ ـ ١١.

(٤) الزحيلي، آثار الحرب، ص ١٨٦؛ عزم الله، الجناية، ص ٥٦ ـ ٥٧؛ عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ص ١/ ١٨٧ ـ ١٨٩؛ الزنجاني: أبو المناقب شهاب الدين محمود بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق وتعليق: محمد أديب صالح، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م، د .ط، ص ٢٧٧؛ زيدان، أحكام الذمّيين والمستأمنين في دار الإسلام، مكتبة القدس، مكتبة الرسالة، ١٩٨٢م، د .ط، ص ٢١٧ ـ ٢٢٠.

(٥) هو عمير بن سعد بن عبيد الأويسي الأنصاري، صحابي من الولاّة الزهّاد. كان عمر

أحد من المسلمين في أرض الحرب حتى يخرجوا إلى أرض المصلحة». فهو منكر غير ثابت. وأبو حنيفة يعيب أن يحتجّ بحديث غير ثابت[1]. ومثله ما أخرجه البيهقي عن زيد بن ثابت[2] «لا تقام الحدود في دار الحرب»[3]. ومن أدلّة الجمهور أيضاً ما أخرجه البيهقي عن عبد الرحمن بن أزهر عن الزّهري[4] قال: «رأيت رسول الله ﷺ يوم حنين يتخلّل الناس يسأل عن منزل خالد بن الوليد، وأتى بسكران فأمر من كان عنده فضربوه بما كان في أيديهم. وحثا رسول الله ﷺ عليه من التراب»[5]. وروى أبو داود في المراسيل[6] عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «وأقيموا الحدود في الحضر والسّفر على القريب والبعيد. ولا تبالوا في الله لومة لائم»[7]. وأمّا

---

يقول: «وددت أن لي رجالاً مثل عمير بن سعد أستعين بهم على أعمال المسلمين، توفّي نحو سنة ٤٥هـ. (ابن الأثير، أسد الغابة، ص ٤/ ٢٩٢ ـ ٢٩٣).

(١) الشافعي، الأم، ص ٧/ ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٢) هو زيد بن ثابت بن الضحّاك الأنصاري الخزرجي أبو خارجة، صحابي من أكابرهم. ولد في المدينة ونشأ في مكّة. كان كاتب الوحي وكان أحد الذين جمعوا القرآن في عهد النبي ﷺ. له ٩٢ حديثاً في الصحيحين. توفّي سنة ٤٥هـ. (ابن الأثير، أسد الغابة، ص ٢/ ٢٧٨ ـ ٢٧٩).

(٣) البيهقي، السنن، دار صادر، بيروت، ١٣٥٦هـ، د .ط، ص ٩/ ١٠٥؛ ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ١/ ١٥.

(٤) هو عبد الله بن عمر بن يزيد بن كثير الأصبهاني، قاض من رجال الحديث. له مصنّفات. ولّي قضاء الكرخ. وهي بلدة بين همدان وأصبهان. توفّي بها سنة ٢٥٢هـ/ ٨٦٦م. (الزركلي: خير الدين، الأعلام ـ قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، د .ت، د .ط، ص ٤/ ١٠٩).

(٥) البيهقي (٤٥٨)، السنن الكبرى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٥٤هـ، ط. ١، ص ٩/ ١٠٣.

(٦) **الحديث المرسل**: هو ما رواه غير الصّحابي من التابعين وغيرهم دون ذكر السّند إلى رسول الله ﷺ. فيقول الرّاوي: قال رسول الله ﷺ. وأكثر ما يطلق المرسل على ما رواه التابعي عن رسول الله ﷺ، وهو حجّة في مذهب المالكية والحنفية. (شاكر: أحمد محمد، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير (٧٧٣)، مطبعة دار التراث، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص ٣٩ ـ ٤١).

(٧) البيهقي، السنن، ص ٩/ ١٠٤.

الحديث الذي استند إليه الأحناف وهو ما رواه البيهقي عن جنادة بن أبي أميّة[١] قال: «كنا مع بسر بن أرطأة[٢] في البحر، فأتى بسارق يقال له مُصْدِر قد سرق بختية[٣]، فقال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تقطع الأيدي في السّفر. «لولا ذلك لقطعته». وقال البيهقي في هذا الحديث: هذا إسناد شاميّ. وكان يحيى بن معين[٤] يقول: «أهل المدينة ينكرون أن يكون بسر بن أرطأة». وقال يحيى: بسر بن أرطأة رجل سوء»[٥].

وقد استند الحنابلة في تأخير إقامة الحدّ إلى العودة بلاد الإسلام إلى هذا الحديث والأثر السّابق عن عمر، وقالوا: ذلك إجماع الصّحابة رضي الله عنهم[٦]. وقد عرفنا المطاعن التي في الروايتين. وبالبحث في التاريخ الإسلامي عثرنا على ما يؤيّد مذهب الجمهور. فقد جاء في وصيّة أبي بكر لعكرمة[٧] حين وجّهه إلى عمان: «يا عكرمة سر على بركة الله ولا تعدن معصية بأكثر من عقوبتها. فإن فعلت أثمت وإن تركت كذبت. ولا تؤمّننّ شريفاً دون أن يكفل بأهله»[٨].

---

(١) جنادة بن أبي أميّة مالك الأزدي الزهراني. هو قائد بحري، صحابي من كبار الغزاة في العصر الأموي. وهو من شهد فتح مصر وتوفّي سنة ٦٧هـ. (ابن الأثير، أسد الغابة، ص ١/ ٢٥٤).

(٢) قائد فتّاك من الجبّارين. ولد بمكّة قبل الهجرة وأسلم صغيراً. شهد فتح مصر. مات في دمشق سنة ٨٦هـ. (ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، مطبعة المثنّى، بيروت، ١٣٢٨هـ، ط. ١، ص ١/ ١٤٧ ـ ١٤٨).

(٣) الأنثى من الجمال البُخْتِ. وهي جمال طوال الأعناق، ويُجمع على بُختٍ وبخاتٍ. دخيل في العربية أعجمي معرّب. وهي الإبل الخراسانية. (ابن منظور، لسان العرب، مادة بخت، ص ٢/ ٩).

(٤) هو يحيى بن معين بن عون أبو زكريا البغدادي من أئمة الحديث. وكان حافظاً. عاش ببغداد وتوفّي بالمدينة سنة ٢٣٣هـ. (ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ص ٦/ ١٣٩ ـ ١٤٣).

(٥) البيهقي، السنن، ص ٩/ ١٠٤.

(٦) ابن قدامة، الشرح الكبير، ١٠/ ١٥٠ ـ ١٥٣؛ ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ٣/ ٩.

(٧) هو عكرمة بن أبي جهل عمرو بن هشام المخزومي القرشي. استشهد في اليرموك سنة ١٣هـ. (ابن الأثير، أسد الغابة، ص ٤/ ٧٠ ـ ٧٣).

(٨) الدينوري: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢٧٦)، عيون الأخبار، المطبعة

ونحن نؤيّد مذهب الجمهور حرصاً على الفضيلة والشرف والأمانة وحفظ النفس. وهو مقتضى إطلاق نصوص القرآن وسنّة رسول الله ﷺ الفعلية، دون استثناء أحد في دار الإسلام أو دار الحرب[١].

ومن الأحاديث المشهورة في هذا الموضوع والواقعة في دار العدوّ أن سعد بن أبي وقّاص همّ يوم القادسية بجلد أبي محجن الثقفي[٢] حينما شرب الخمر. وقد حبسه في القيد. لولا أن سلمى ابنة حفصة أطلقت سراحه ليقاتل مع المسلمين بعد أن عاهدها على أن يرجع القيد. ثم عفا عنه سعد وقال: «لا والله لا أضرب اليوم رجلاً أبلى الله المسلمين ما أبلاهم. وخلّى سبيله. فقال أبو محجن: «قد كنت أشربها إذا يقام عليّ الحدّ وأطهر منها. فأمّا إذا بهرجتني[٣] فوالله لا أشربها أبداً»[٤].

ثم إن مذهب الحنفية يمكّن من الإفلات من العقوبة مما يؤدّي إلى كثرة ارتكاب الجرائم وإمكان النجاة من العقاب فيتذرّع المجرمون بهذا المذهب وتشيع المفاسد، لا سيما في مثل ظروف اليوم نظراً لسهولة المواصلات وإمكان الهرب من بلد إلى آخر، والدّول اليوم وإن كانت تسير على مبدأ إقليمية القضاء[٥]. إلا أنه قد يمتدّ حقّ الدولة في القضاء إلى خارج إقليمها

المصرية العامة للطباعة، مصر، د.ت، د.ط، ص ١/١٠٩.

(١) الزحيلي، آثار الحرب، ص ١٨٩؛ عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ص ١/٢٧٩.

(٢) هو عمر بن حبيب بن عمرو بن عمير بن عوف. أحد الأبطال الشعراء الكرماء في الجاهلية والإسلام. أسلم سنة ٩هـ. كان منهمكاً في شرب النبيذ. فحدّه عمره مراراً. ثم نفاه إلى جزيرة بالبحر. فهرب ولحق بسعد بن أبي وقّاص وهو بالقادسية يحارب الفرس. فكتب إليه عمر أن يحبسه سعد عنده... القصّة المذكورة. ترك النبيذ بعد امتناع سعد عن إقامة الحدّ عليه. مات سنة ٣٠هـ. (الزركلي، الأعلام، ص ٥/٧٦).

(٣) بهرج: أسقط الحدّ عنه وأبطله. (ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/١٠).

(٤) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ص ١/١٨٧؛ البلاذري: أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، تحقيق وشرح عبد الله أنيس الطباع ـ عمر أنيس الطباع، دار النشر للجامعيين، ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م، د.ط، ص ٣٦٠؛ أبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم (ص ١١٣/١٧٢)، كتاب الخراج، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٩٦هـ، ط ٥، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٥) بمعنى أن هذا التشريع يحكم كل ما يقع على إقليم الدولة من الجرائم أيّاً كانت جنسية

استثناء مثل سيادتها الشخصية على رعاياها الموجودين في الخارج. وبذلك لا يفلت المتّهم من العقاب ولا يفرّ من وجه العدالة[1].

وإذن فيجوز إقامة الحدود والتّعازير في دار الحرب، ويجوز تأخيرها إلى دار الإسلام عند الخوف من حصول مفسدة. يفعل قائد الجيش ما يراه بحسب السياسة الشرعية، مراعياً محظور هرب المتّهم إلى بلاد العدوّ ومحظور الإفلات من العقاب. وبناء على مذهب الحنفية في القول بعدم تحريم الرّبا وعدم إقامة الحدود في دار الحرب، فإنه يكون للحرب أثر في تطبيق الأحكام الشرعية. وهذا يعدّ من الآثار الهامة للحرب ومن المعاني السياسية في رأي بعض فقهائنا، وإن كنّا قد خالفناهم مبدئياً وتركنا الأمر لوليّ الأمر[2].

## المبحث الثالث: النيّة

هي نوع من الإرادة. وحكمة إيجابها تمييز العبادات عن العادات[3]. ومحلّها القلب[4]. فإن النيّة هي القصد بعينه. وإذا صحّ القصد صحّت النيّة في اللازم وهو المطلوب[5]. يقول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيّات، وإنما لكل امرىء ما نوى. ومن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله. ومن كانت هجرته إلى امرأة ينكحها أو دنيا يصيبها فهجرته إلى ما

---

مرتكبها. وعلى العكس من ذلك لا سلطان له على ما يقع من الجرائم في الخارج. وهذه القاعدة تتّفق مع مبدأ إقليمية سيادة الدولة. والسيادة دائماً إقليمية. وهي القاعدة المعمول بها في الشرائع الحديثة. (منصور، المدخل، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦). ومقابلها شخصية القوانين. ويقصد بها أن تسري قوانين الدولة على مواطنيها فقط، أينما كانوا في الداخل أو في الخارج. (العبدلاوي: إدريس العلوي، أصول القانون، دار القلم، بيروت، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، ط. ١، ١/ ٦٣٥، ٦٣٩).

(١) العبدلاوي، أصول القانون، ص ١/ ٦٣٥، ٦٤١.

(٢) الزحيلي، آثار الحرب، ص ١٩٠.

(٣) القرافي، الأمنية في إدراك النيّة، المطبعة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦م، د. ط، ص ٢٠ ـ ٢٣.

(٤) ابن نجيم، الأشباه، ص ٤٦.

(٥) القرافي، الفروق، ص ٣/ ٦٤ وما بعدها.

هاجر إليه»[1]. ولعلّ المقصود أن الأعمال مقترنة بالنيّات، أو أنه لتقدير الثواب أو الجزاء على الأعمال يجب الرجوع إلى النيّة. لذلك خرجت القواعد «لا ثواب إلا بالنيّة»[2]، و«الأمور بمقاصدها»[3]، و«العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني»[4].

فهذه النصوص وأمثالها تدلّ على أن المقاصد تغيّر أحكام التصرّفات من العقود وغيرها. وتقرّر الشريعة الإسلامية فعلاً أن النيّة ركن من أركان الصلاة. فلو أن شخصاً قام بجميع أعمال وحركات الصلاة من قراءة وقيام وسجود دون أن يكون قد اعتزم ونوى الوقوف بين يدي ربّه مصلّياً فلا صلاة له[5]. لأن الشارع تعالى ألغى الألفاظ والأعمال التي لم تقصد بها معانيها. بل جرت على غير قصد منه كالنّائم والنّاسي والسّكران والجاهل والمكره والمخطىء من شدّة الفرح أو الغضب أو المرض ونحوهم. ولم يكفّر من قال من شدّة فرحه براحلته بعد أن يئس منها «اللّهم أنت عبدي وأنا ربّك»[6]. فكيف تعتبر الألفاظ التي يقطع بأن مراد قائلها خلافها. لذلك لا يجوز هدم قاعدة الشريعة التي تفيد أن «المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرّفات والعبادات كما هي معتبرة في التقرّبات والعبادات». والقصد والنيّة والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو

(1) البخاري، الجامع الصحيح. ك. بدء الوحي، ب. كيف كان بدء الوحي إلى النبي ﷺ، ص ١/ ٢.

(2) القرافي، الإحكام، ص ٧١ ـ ٧٢؛ النووي، القواعد الفقهية، ص ١٣٨؛ ابن تيمية، مختصر الفتاوى المصرية، جمع: بدر الدين أبو عبد الله محمد بن علي الحنبلي البعلي، مطبعة السنة المحمدية، د. ت، د. ط، ص ١١؛ حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ٢٧٨.

(3) ابن نجيم، الأشباه، ص ٢٤؛ حيدر، درر الحكام، ص ١/ ١٧؛ الأشقر، سليمان، مقاصد المكلفين، مطبعة الإصلاح، الكويت، د. ت، د. ط، ص ٦٦.

(4) إعلام الموقّعين، ابن القيّم، ص ٣/ ٨٥؛ درر الحكام، علي حيدر، ص ١/ ١٨.

(5) النّجفي: محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق وتعليق: عباس القوجاني، مطبعة النجف، ١٩٨٣م، ط. ٦، ص ٩/ ١٨٧.

(6) مسلم، ك. التوبة، ب. في الحضّ على التوبة والفرح بها، ر. ٧، ص ٣/ ٢١٠٤ ـ ٢١٠٥.

حراماً، وصحيحاً أو فاسداً، وطاعة أو معصية، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبّة أو محرّمة أو صحيحة أو فاسدة. ومن ذلك الأثر المرفوع[1] من حديث أبي هريرة: «من تزوّج امرأة بصداق ينوي أن لا يؤدّيه إليها فهو زان. ومن أدان ديناً ينوي أن لا يقضيه فهو سارق»[2]. وأحكام الشريعة تقتضي ذلك[3]. فإن الرجل إذا اشترى أو استأجر أو اقترض أو نكح ونوى أن ذلك لموكّله أو لمولّيه كان له. وإن لم يتكلّم به في العقد ولم ينوه له وقع الملك للعاقد. وكذلك لو تملك المباحات في الصّيد والحشيش وغيرها ونواه لموكّله وقع الملك له عند جمهور الفقهاء.

ومن ذلك أن الله تعالى حرّم أن يدفع الرجل إلى غيره مالاً ربويّاً بمثله على وجه البيع إلاّ أن يتقابضا. وجوّز دفعه بمثله على وجه القرض. وإنما فرّق بينهما القصد. وكذلك لو باعه درهماً بدرهمين كان رباً صريحاً. ولو باعه إيّاه بدرهم ثم وهبه درهماً آخر جاز. والصورة واحدة. وإنما فرّق بينهما القصد. فكيف يمكن لأحد أن يلغي القصود في العقود ولا يجعل لها اعتباراً!؟[4]. ومن ذلك أن من أخذ اللّقطة بنيّة ردّها حلّ له ذلك. وإذا أخذها بنيّة الاحتفاظ بها لنفسه عدّ غاصباً[5]. ولذلك يقول ابن عابدين: فإذا نرى الرجل يأتي

---

(١) **الأثر المرفوع**: هو ما أضيف إلى النبي ﷺ قولاً أو فعلاً عنه وسواء كان متّصلاً أو منقطعاً أو مرسلاً. ونفى الخطيب أن يكون مرسلاً. لأن المرسل إخبار التابعي عن الرسول ﷺ، وقال: هو ما أخبر فيه الصحابي عن رسول الله ﷺ. (الجرجاني، التعريفات، ص ٢١١؛ شاكر، الباعث الحثيث، ص ٣٧/ ٣٨).

(٢) لم أعثر عليه في المصادر. انظر: الهيثمي: الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر (٨٠٧)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ٤/ ١٣١؛ ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ٨٨؛ السيوطي، الأشباه، ص ٧ ـ ٨.

(٣) وشبيه ذلك يوجد في القوانين الوضعية. إن من لا يقصد قتل إنسان آخر وإنما دخل معه في عراك يقصد ضربه، فأدى الضرب إلى موت المضروب فالقانون لا يعدّ ذلك الفعل قتلاً لانعدام الفعل فيه. وإنما يعدّه ضرباً أفضى إلى الموت. (منصور، المدخل، ص ٣٤).

(٤) ابن القيم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ٨٥ وما بعدها.

(٥) محمصاني، فلسفة التشريع، ص ٢٨٤.

مستفتياً عن حكم شرعي ويكون مراده التوصّل بذلك إلى إضرار غيره فلو أخرجنا له فتوى عمّا سأل عنه قد شاركناه في الإثم[1]. لأنه لم يتوصّل إلى مراده الذي قصده إلاّ بسببنا[2].

ومن ذلك أيضاً قراءة المصلّي آية من القرآن جواباً لكلام بطلت صلاته. وكذا إذا أخبر المصلّي بما يسرّه فقال ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾[3]، قاصداً الشكر بطلت، أو بما يسوؤه فقال: «لا حول ولا قوة إلاّ بالله». أو بموت إنسان فقال ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿١٥٦﴾﴾[4]

وكذا كفر القائل إذا قرأ في القرآن في معرض كلام الناس، كما إذا اجتمعوا فقرأ: ﴿فَجَمَعْنَٰهُمْ جَمْعًا ﴿٩٩﴾﴾[5]، وكما إذا قرأ ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا ﴿٣٤﴾﴾[6] عند رؤية كأس. وله نظائر كثيرة في ألفاظ التكفير، كما ترجع إلى قصد الاستخفاف به[7].

وكذا إذا جاء رجل إلى بزّاز يشتري منه ثوباً، فلمّا فتح المتاع قال: «سبحان الله»، أو قال: «اللّهم صلّ على سيّدنا محمد». إن أراد بذلك إعلام المشتري جودة ثيابه ومتاعه كره.

ومن ذلك إذا قال المسلم للذمّي: «أطال الله بقاءك»، إن نوى بقلبه أن يطيل الله بقاءه لعلّه أن يُسلم أو يؤدي الجزية عن ذلّ وصغار، لا بأس به. لأن هذه دعاء له إلى الإسلام أو لمنفعة المسلمين.

ومن ذلك أن من سجد للسلطان فإن كان قصد التّعظيم والتحيّة دون الصلاة

---

(١) وهنا يدخل في الذريعة، انظر إليه: ص ٢٠٢.

(٢) الرّسائل (العرف)، ص ١٢٩.

(٣) الفاتحة، ١.

(٤) البقرة، ١٥٦.

(٥) الكهف، ٩٩.

(٦) النبأ، ٣٤.

(٧) التكفير خاص بالاستخفاف، وإن نصد بهذا غير القرآن لم يحرم. (النووي: محي الدين أبي زكرياء يحيى بن شرف (٦٣١/٦٧٦)، الأذكار المنتخبة من كلام سيّد الأبرار ﷺ، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ت، د.ط، ص ١١.

لا يكفر. أصله أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام[1]، وسجود إخوة يوسف ليوسف عليه السلام[2].

ومن ذلك الأكل فوق الشّبع حرام بقصد الشهوة. وإذا قصد به التقوى على الصوم أو مؤاكلة الضّيف فمستحبّ.

ومن ذلك لمّا يتترس الكافر بمسلم، وإن رماه مسلم بقصد قتل المسلم حرم، وإذا كان بقصد قتل الكافر فلا.

ومن ذلك غرس الشجرة في المسجد فإن قُصد الظلّ لا يكره، وإن قُصدت منفعة أخرى يكره.

ومن ذلك كتابة اسم الله على الدّراهم. إن كان بقصد العلامة لا يكره، وإن كان للاستهانة يكره[3].

ومن ذلك نيّة الشخص إلى المباح. فيخرج من مرتبة المباح إلى مرتبة المطلوب حسب النيّة. فمن غشي امرأته يطلب الولد ليزيد عدد المسلمين ويكثرهم فذلك خير. ولذلك يقول النبي ﷺ: «في بضع أحدكم صدقة»[4]. ومن يأكل ليتقوّى على الجهاد فذلك صدقة. ومن يلبس لستر العورة ولتظهر نعمة الله تعالى فذلك خير وهو صدقة. ومن يلبس ليفاخر ويستكبر ويستطيل على الناس فذلك مكروه وهكذا[5].

ومن ذلك من باع عنباً ليُتّخذ خمراً كان آثماً. ومن باع سلاحاً للبغاة وقطّاع الطريق قاصداً معونتهم كان آثماً. ومن امتنع عن الطّعام دون نيّة الصيام لم يكن صائماً ولو كان في رمضان[6].

إذ اختلفت النيّة والظاهر وجب الحكم بمقتضى النيّة إن أمكنت معرفتها.

---

(١) البقرة، ٣٤.

(٢) يوسف، ٩٩.

(٣) انظر لهذه الأمثال المذكورة وأشباهها: ابن نجيم: الأشباه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٤) أحمد، المسند، مسند أبي ذر الغفاري، ص ٥/ ١٦٧.

(٥) أبو زهرة، موسوعة الفقه، ص ١/ ٢١٨ ـ ٢١٩.

(٦) مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٩.

ولكنه يُشترط للعمل بالنيّة أن تكون معروفة. ولذلك إذا حصل خلاف بين النيّة والظاهر وتعسّرت معرفة النيّة فإنه يحكم بالظاهر[1].

فيجب على كلّ شخص أن يعدل بما اعتقده. يقول محمد رشيد رضا: «من اعتقد من الرّجال أن النّسيج المسمّى بالسكروته حرير حرُم عليه لبسه. ومن لم يعتقد ذلك لم يحرم عليه. وكذلك من اعتقد أن استعمال الكحول نجس يحرم عليه استعماله ولو كان في الأعطار الكحولية[2].

## المبحث الرابع: تغيّر ماهيّة الأشياء

لمّا تتغيّر ماهية الأشياء يتغيّر معها حكمها. مثلاً شرب الخمر حرام. لكنه إذا تخلّل زال عنه اسم الخمر لزوال الحال الذي أوجب له اسم الخمر. فيسمّى خلاً لحال آخر طرأ عليه. والجوهر عين الجوهر. فانتقل الحكم من التحريم إلى الحلّ[3].

وتكلّم ابن حزم الظّاهري في هذا الموضوع باسم «تبدّل الأحكام بتبدّل الأسماء»، وقال: «وأما إذا تبدّل الاسم الذي خاطبنا الله به عزّ وجلّ فقد تبدّل الحكم بلا شك. وإنّه غير الذي حكم الله تعالى به، كالخمر يتخلّل أو يخلّل. إنما حُرّم الخمرُ، والخلّ ليس خمراً. وكالعذرة تصير تراباً، فقد سقط حكمها. وكلبن الخنزيرة والخمر والميتات يأكلها الدّجاج ويرتضعه الجدي، فقد بطل التحريم إذا انتقل اسم الميتة واللبن والخمر»[4]. وكذلك إذا دخل الخمر في موادّ وطبخت هذه الموادّ، خرجت عن كونها خمراً مسكرة وطهرت

---

1) ابن القيم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ٨٥ ـ ٨٧؛ محمصاني، فلسفة التشريع، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢؛ بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، دار الفكر العربي، د .ت، د .ط، ص ٤٧٩ ـ ١٨١.

2) الفتاوى، ص ٤/ ١٢٧٥ ـ ١٢٧٦، ١٦٠٣.

3) الغراب: محمود محمود، الفقه عند الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، د .ط، ص ٤٩.

4) الإحكام، ص ٥/ ٥٩٣؛ المحلّى، المطبعة التجارية للطباعة، بيروت، د .ت، د .ط، ص ١/ ١٢٨.

على القول بأنها كانت نجسة[1].

## المبحث الخامس: العلوم والتكنولوجيا

ما دام الإسلام يهتمّ بالعلم والمعرفة فلا بدّ أن تتطوّر أحكامه وتتجدّد وتتغيّر تبعاً لتطوّر العلم وتقدّمه. فإذا لم تتطوّر فليس الذنب ذنب الإسلام، وإنما هو ذنب المسلمين الذين اعتراهم ما يعتري بقيّة الأمم من ضعف وانحطاط وتدهور. وكان هذا سبباً في وقوف حضارتهم وأفول نجمهم وتخلّفهم عن قافلة الحياة والتقدّم. وقد اتُّهم الإسلام تبعاً لذلك بالجمود تارة وبالرجعية تارة أخرى[2].

كان من المفروض أن يعرف المسلمون لسان الوحي الإلهي. لأن كلّ وحي ينزل على حسب مستوى مجتمعه لكي يفهمه الناس. لذلك جاء الإسلام وفق هذا المعيار ولم يفرض تعلّم الرياضة والهندسة لتعيين القبلة أو لتعيين أوقات الصلاة والصوم والعيد[3].

تتغيّر العلوم والتكنولوجيا كلّ يوم مما يغيّر علاقات الإنسان بالكون والمجتمع. وهذا ما يؤيّده علم الاجتماع. لأن التطور التكنولوجي يُسرّع من وتيرة الحياة، فيضيف مشاكل جديدة أو يوسّع من إطار المشاكل القديمة، أو يغيّر المفاهيم... إلخ[4]. وفي النهاية تتغيّر الأحكام على حسب الظروف الجديدة. ومن أمثلة ذلك:

١ ـ المدّة القصوى للحمل عند الإمام مالك خمس سنوات، وعند الإمام الشافعي أربع سنوات، وعند الحنفية والحنابلة سنتان، وعند الظّاهرية تسعة

---

(١) رضا، الفتاوى، ص ٤/ ١٦٠٤.

(٢) التارزي، دراسات في التشريع، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٣) انظر: القياس، ص ١٤٦، وانظر أيضاً: الدهلوي، حجّة الله البالغة، ص ١/ ٤١٤؛ دميرجي: محسن، حقيقة الوحي، مطبعة وقف الإلهيات بجامعة مارمرا، استانبول، ١٩٩٦م، د .ط، ص ١٠٣.

(٤) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٢٢١ ـ ٢٢٥.

أشهر. ولمّا نظرنا إلى الأدلّة نفهم أن أدلّة الكل تستند إلى العادة والتجربة[1]. والآن نعرف مستجدات الطبّ أحسن من السابق.

٢ ـ قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٦٠﴾﴾[2]، فالله يأمر في هذه الآية بإحضار القوة المخيفة للعدوّ حتى ييأس من الانتصار والغلبة في الحرب. ومثّل لهذه المسألة بالخيول. لكن بعد ازدهار العلوم ونموّ التكنولوجيا يمكن لنا أن نعدّ أحسن من هذا[3]. إذن الواجب من مفهوم الآية ليس إحضار الخيول فقط. بل أيضاً إحضار كل ما يجب لتخويف العدوّ من القنابل والطائرات والأسلحة... إلخ.

# المبحث السادس: الأخلاق

## المطلب الأول: فساد الأخلاق

الغاية من الفساد هي تضييع لناس الخصال الحميدة وقلّة احترام حقوق الآخرين وضعف العقيدة الدينية وانعدام المسؤولية وشيوع الظّلم[4].

وتحتوي القاعدة «لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان»[5]. على كلّ التغيّرات التي تجري بتبدّل الأجيال والأعصار. ربّما كان الاستثناء من هذه الأسباب المكانية والفهم الشخصي. وحتى الفهم الشخصي قد يتغيّر حسب الظروف. لكن من الواضح أنه لا يمكن أن يكون أي شيء فاسداً بمجرّد مضيّ الزمان. وقد بيّنتُ العوامل الأخرى في مكانها. أما في هذا العنوان فسأوضّح فساد الأخلاق الذي آثر الفقهاء تغيير بعض الفتاوى والأحكام التي قرّرها الأئمة

---

(١) الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص ٥٣٥ ـ ٥٣٦؛ رضا، الفتاوى، ٢/ ٨٣٦ ـ ٨٤١؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٢٢١ ـ ٢٢٥.

(٢) الأنفال، ٦٠.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٤١ـ١٤٩؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٢٢٩ـ٢٣٠.

(٤) الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢/ ٩٢٦ وما بعدها.

(٥) مجلّة الأحكام العدلية العثمانية، المادة ٢٩، ص ٢٠.

الأوائل، وعلّلوا ذلك بفساد الزمان. وهذا ظاهر من خلال بعض أقوالهم، لأن الفساد يرجع إلى فقدان الورع وضعف الوازع. لكن الحكم إما يأتي بسبب المصلحة وإما يأتي سداً للذريعة أو بتغيّر العلّة وهي الأخلاق. وأسباب الفساد متأتّية كلها من ترك التربية الإسلامية. أما إطار لتغيّر فيكون في الأحكام الوسائلية عموماً بالاعتماد على المصالح على حسب الظروف. وإذا لم نعرف علّة التغيّر لا نستطيع أن نجد الحق[1].

ويمكن أن نقسّم هذه الأحكام التي ظهرت بفساد الأخلاق إلى الأنواع التالية:

١ ـ الأحكام التي ظهرت على صورة توسيع مسؤولية لولاية العامة، وهي نوعان:

أ ـ تكوين المؤسّسات الجديدة وتطوير القديمة منها أو تغييرها. مثلاً قد بدأت الأحكام في التّشريفات بسبب شيوع فساد الأخلاق وأُسّس ديوان خاصّ للإفتاء مع الرّقابة عليه. وأُسّس أيضاً ديوان المظالم للتّمييز وافترقت الحسبة عن القضاء. وبدأت كتابة السّجلات وترقيمها، وتحكيم الحكّام نيابة عن حاكم واحد، ومنع شهادة الأقارب في المحكمة، ومنع القاضي من الحكم بعلمه، بل لا بدّ من الاستناد إلى البيّنات الثابتة في القضاء[2]. وأفتى أبو يوسف ومحمد بضرورة تزكية الشهود نظراً لتغيّر أحوال الناس وتفشّي الكذب وضعف الذمّة والضّمير مع أن الإمام أبا حنيفة كان يرى الاكتفاء بالعدالة الظاهرة لقول النبي ﷺ: «المسلمون عدول بعضهم على بعض»[3]. وكان هذا الحكم مناسباً لزمانه. لأن ذاك الزمان كان خير القرون[4]. ومن ذلك ما روي أن عمر بن عبد العزيز كان يقضي وهو قاض في المدينة بشاهد واحد ويمين. فلما كان بالشام لم يقبل إلاّ شاهدين لما تغيّر الناس هناك عما عرفه من أهل المدينة.

---

(١) ابن عابدين، الرّسائل، ص ٢/ ١٢٣.

(٢) الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢/ ٩٢١، ٩٢٥ ـ ٩٢٦.

(٣) لم أعثر عليه في كتب الأحاديث. انظر: شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٣١١؛ الزحيلي، أصول الفقه، ص ٦٦٤.

(٤) سأل رجل رسول الله ﷺ: «أيّ الناس خير؟» قال: «القرن الذي أنا فيه ثم الثاني ثم الثالث». (أحمد، مسند عائشة رضي الله عنها، ص ٦/ ١٥٦).

وكان الاكتفاء بالعدالة الظاهرة في غير الحدود الشرعية[1]. وكان سبب ذلك صلاح الناس في زمانه. لكن ضرورة تزكية الشهود جاءت بعد مدة بسبب فساد الأخلاق. ومن أجل ذلك كتب الخليفة عمر إلى أبي موسى الأشعري بأن لا يُسمع مجرّب عليه شهادة زور أو مجلود في حدّ أو ظنيناً في ولاء[2] أو قرابة. لأن القرآن لم يمنع من شهادة الأقارب[3] في الأصل[4].

ب ـ زيادة تدخّلات السّلط مثل التّسعير في الأثمان. في الحقيقة قد نهى النبي ﷺ عن التّسعير وقال: «إن الله هو المسعّر القابض الباسط الرزّاق»[5]. وبيّن ابن القيم علّة نهي الرسول ﷺ عن التسعير بأنه عدم وجود ما يقتضيه ولو

---

(١) الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك. تخريج: مصطفى كمال وصفي، دار المعارف، مصر، ص ٤/ ٢٥٩؛ الترتوري: حسين مطاوع، فقه الواقع، مجلة البحث الفقهية المعاصرة، ع: ٣٤، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، المملكة العربية السعودية، ص ١١٣.

(٢) الولاء: هي القدرة على مباشرة التصرف من غير توقّف على إجازة أحد. ولها أنواع وأسباب. (الزّحيلي، الفقه الإسلامي، ص ٧/ ١٨٧) وأما الضنين في الولاء: هو الذي ينتحي لغير مواليه.

(٣) قال تعالى ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ (البقرة ٢٨٢)؛ وقال أيضاً ﴿. . وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ. . .﴾ (الطّلاق ٢).

(٤) الشاطبي، الاعتصام، ص ١/ ١٨٩؛ المرغيناني: برهان الدّين علي بن أبي بكر (٥٩٣)، الهداية في شرح بداية المبتدئ، مطبعة مصطفى محمد، ص ٣/ ١١٨، ١١٢؛ ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ١/ ٩٢، ١١٥؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٣٨؛ كاتب جلبي: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بـ «كاتب حلبي أو حاجي خليفة» (١٠٦٨)، كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ٢/ ١٠٤٦؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢/ ٩٢٥؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٧٤، ٣١٠، ٣٢٦؛ أمين، ضحى الإسلام، ص ٧٩ـ ٨٠؛ الدواليبي، المدخل، ص ٩٠ـ ١٠٥؛ القرضاوي، وجوب تطبيق الشريعة، ص ١٣٩؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٧٦؛ حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ٨٣ـ ٨٤؛ البرديسي: محمد زكرياء، الحكم الإسلامي فيما لا نصّ فيه الجمهورية العربية المتّحدة، د .ت، د .ط، ص ٩٨؛ مدكور، المدخل، ص ١٠٤ـ ١٠٥.

(٥) أبو داود، ك. البيوع والإجارات، ب. في التسعير، ر. ٣٤٥١، ص ٣/ ٧٣١؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٥/ ٢٤٧.

كان لفَعله[١]؛ أو كمثل ما كان في أحكام الوصيّة بقرار الحاكم، لأن سوء استعمال الحقوق كثر بكثرة الفساد[٢]؛ أو كمثل تحديد ساعات العمل بسبب فساد الأخلاق وميل النّاس إلى الاستغلال[٣].

٢ ـ تحديد الحرّيات مثل الحجر على المديون، حيث كان له حقّ التصرّف المطلق في أمواله سواء كانت هبة أو وقفاً أو تبرّعاً، ولو كانت ديونه مستغرقة أمواله كلها باعتبار أن الديون تتعلّق بذمّته وتبقى أعيان أمواله حرّة. وهذا بمقتضى القواعد القياسية التي جرى بها العمل في الزمن الأول. ثم لما فسدت ذمم الناس وكثرت حيلهم وبدأ كثير من المديونين يعمدون إلى تهريب أموالهم عن دائنيهم بوقفها أو إعطائها لمن يثقون بهم على أساس الهبة. أفتى المتأخّرون من الفقهاء بعدم نفاذ تلك التصرّفات من قبل المدين إلاّ فيما يزيد عن مقدار الدّين. لأنه ليس من حقّه أن يضرّ غيره حسب الأدلّة الشرعية[٤].

وأيضاً مثلما كان في منع النساء من المساجد. وفي الأصل كان ذهابهن مباحاً[٥]. لما نظر المجتهدون إلى توصية النبي ﷺ عن الخروج إلى المساجد رأوا أن العلّة هي المحافظة على مصلحة المرأة في سعيها إلى المسجد وحضورها صلاة الجماعة وانتفاعها بما تسمع من قرآن أو خطبة. ولم يكن في

---

(١) ابن القيم الجوزية، الطّرق الحكمية في السياسة الشرعية أو الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩١م، ط. ١، ص ٣٤؛ مدكور، مدخل، ص ١٠٦

(٢) الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٥/ ٢٤٧ ـ ٢٤٨؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٧٨، ٣٢٥؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٧٨، ٣٦٩ ـ ٣٧٠؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٢٥ ـ ١٢٩؛ أردوغان، تغير الأحكام، ص ١٦٥ ـ ١٦٧؛ النبهان: محمد فاروق، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، دار الفكر، ١٩٧٠م، د. ط، ص ٣٨٠ ـ ٣٨٤.

(٣) البرديسي، الحكم فيما لا نص فيه، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٤) محمد أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره ـ آراؤ، وفقهه، دار الفكر العربي، د. ت، د. ط، ص ٤١٠ ـ ٤١٣؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢/ ٩٢٣.

(٥) البخاري، ك. الأذان، ب. خروج النساء إلى المساجد بالليل والغَلَس، ص ١/ ٢١٠؛ البيهقي، السنن، ٣/ ١٣٢.

خروجها لعهده ﷺ مفسدة تستدعي المنع. فإذا جاء عهد يكثر فيه تعرّض السّفلة من الرجال للنساء، وحدثت وقائع تدلّ على أن سلطان الدين أصبح ضعيف الأثر في نفوس هؤلاء وأولئك، فقد أخذت واقعة خروج المرأة إلى المسجد حالاً غير الحال التي كانت عليها في زمن النبوّة. وانضمّ إلى مصلحة خروجها مفسدة. وللمجتهد أن ينظر في هذه المفسدة ويقيسها بالمصلحة ليعلم أيّهما أرجح وزناً ثم يرجع بالواقعة إلى أصول الشريعة ويستنبط لها حكماً يراعي فيه حالتها الطارئة، ويصل إلى النتيجة مثلما كان في قول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: «لو كان رسول الله ﷺ حيّاً لمنع النساء من المساجد»[١]. لأن هذا سيكون سبباً للفساد أكثر من مصالح النساء في المساجد مثل استفادتهنّ من القراءة أو أخذ العلم[٢]. لكن البوطي يقول في هذا الموضوع: هذا ليس من الاستصلاح في شيء. لأن النبي ﷺ أذن للنساء في الذهاب إلى المساجد. ومنعهن في نفس الوقت من التّبرّج والزّينة وإثارة الفتنة. فإذا تعلّق بصورة واحدة كل من مناطي الإذن والمنع، قدّم المنع عملاً بالقاعدة «درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح». فالإذن للنساء بالخروج إنما هو بناء على النص الدّالّ على ذلك، ومنعهنّ من الخروج هو أيضاً بناء على النصّ الدّالّ على ذلك[٣]. لكن تحريم ذلك على الإطلاق جهل فاضح[٤].

٣ ـ التّدبرات في الأحكام العامّة بسبب الغلوّ مثل تضمين الأجير المشترك بسبب عدم احتياطهم في حفظ الأمانات[٥] مع مخالفة القاعدة «أن الضمان

---

(١) البخاري، ك. الأذان، ب. خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس، ص ١/ ٢١٠.

(٢) شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٣٩؛ حسين: محمد الخضر، رسائل الإصلاح، ص ٣، ٣٥؛ الزرقاني: محمد، شرح الموطّأ، بلا مكان ولا تاريخ، ص ١/ ٣٥٧ ـ ٣٥٩؛ ابن عابدين، الرسائل (العرف)، ص ٢/ ١٢٤؛ الغرياني، الحكم الشرعي، ٣٢٩؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٥٥٧؛ مدكور، مدخل، ص ١٠٤؛ النمر: عبد المنعم، السنة والتشريع، دار الكتب الإسلامية، مصر، ص ٤٨.

(٣) الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٣/ ١٤٨ ـ ١٥٠؛ ضوابط المصلحة، ص ٣٦٦.

(٤) ابن حزم، المحلّى، ص ٤/ ٢٠٠؛ رضا، الفتاوى، ص ٢/ ٤٣٦.

(٥) مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٠٢.

على المباشر لا المسبّب». حتى أفتوا بقتل المجرمين تعزيراً بسبب كثرتهم للتحذير[١]. وأيضاً كان من حقّ الرجل أن يأخذ زوجته إلى أي مكان بعد أن دفع المهر كاملاً[٢]. ولما بدأ الأزواج يستعملون هذا الحقّ للتّفريق بين الأقارب، منعوا من هذا الحقّ ووضعت المقاييس فيه[٣]. وأيضاً جاء تسعير الأثمان بعد فساد الناس في الصلاح والأمانة[٤]. كما أنه إذا لم يطعن الخصم في الشاهد فلا ينبغي أن يسأل عنه في قول الإمام أبي حنيفة. وقال أبو يوسف ومحمد إن القاضي يسأل عنهم وإن لم يطعن الخصم، بسبب تفشّي الكذب. وكانت الغلبة للعدول في عهد أبي حنيفة، فلهذا كان يكتفي بظاهر العدالة. وهما غيّرا الفتوى بعد تفشّي الكذب[٥].

كان الأصل أيضاً في المذهب الحنفي أن لا يعتبر الإكراه عذراً للشخص المكرَه إلاّ إذا كان واقعاً من السلطان نفسه أو بأمره. لأنه لم يكن لغير الإمام قدرة على الإكراه لشدّة استتباب الأمن. كانت سلطة الحاكم يمنع الناسَ من أن يكرِه بعضُهم بعضاً على فعل أو عقد. إذ يستطيع من يقع عليه الإكراه أن يلتجىء إلى الحاكم. أما السلطان فلا سلطة فوقه وبيده القوّة. لكن المتأخرين من الفقهاء لما رأوا فساد الزّمان وتسلّط بعض الناس على بعض تحت حماية بعض الحكّام، وفقدان الوازع، أفتوا بأن الإكراه يعتبر معذرة مؤثّرة في مسؤولية المستكره عن الأفعال والعقود التي باشرها تحت الإكراه ولو كان واقعاً من غير السلطان الحاكم[٦].

---

(١) ابن عابدين، الرسائل (العرف)، ص ٢/ ١٢٤؛ الترتوري، فقه الواقع، ص ١٠٧؛ الزحيلي، أصول الفقه، ص ٥٠٩؛ الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣٢٨؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٧٦؛ البرديسي، الحكم الشرعي فيما لا نص فيه، ص ٨٢ ـ ٨٣؛ زيد، المصلحة، ص ٣١.

(٢) هذا هو المفهوم من قوامة الرجال على النساء (النساء، ٣٤) وانظر أيضاً: الطّلاق ٦.

(٣) الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٩٢٨؛ الزحيلي، أصول الفقه، ص ٦٦٣.

(٤) الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣٢٨.

(٥) بلتاجي، مناهج التشريع، مطابع جامعة الإمام، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م، د .ط، ص ١/ ٤٠٩ ـ ٤١٠، أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٧٦.

(٦) الزرقاء: مصطفى، الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول

وأيضاً كان من المقرّر فقهياً أن القاضي يقضي بعلمه الشخصي في الحوادث. لكن أفتى المتأخّرين بأنّه لا يجوز للقاضي أن يستند إلى علمه في القضايا. وكان سبب ذلك فساد الأخلاق وأخذ الرّشاوى. ووجب أن يسند القضاء إلى وسائل الإثبات ولو علم القاضي المسألة. وعلى هذا استقرّ العمل عند المتأخّرين على عدم نفاذ قضاء القاضي بعلمه[1].

كان الفقهاء المتقدّمون أيضاً يجيزون إيجار عقارات الوقف مهما كانت مدة الإيجار طويلة أو قصيرة. ولكن المتأخّرين لمّا رأوا كثرة غصب أملاك الأوقاف وتواطُؤ بعض المتولّين (النظّار) على الأوقاف معهم، أفتوا بمنع إيجار عقارات الوقف أكثر من سنة واحدة في الدور والحوانيت المبنيّة، وثلاث سنين في الأراضي الزراعية، خشية من أن يدّعي المستأجر في النهاية ملكية العقار الموقوف متّخذاً من استمرار وضع يده عليه وتصرّفه فيه زمناً طويلاً دليلاً على ملكيّته. فتجديد عقد الإيجار في فترات قصيرة يحول دون ذلك[2].

أمضى عمر أيضاً الطّلاق الثلاث بكلمة واحدة زاجراً عن كثرة استعماله. لأنّه رأى الناس قد استهانوا بأمر الطّلاق وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة. فرأى من المصلحة عقوبتهم بإمضائه عليهم[3]. لكنّ هذا التطبيق ليس معارضاً للكتاب والسنّة. لأن مثله كان يوجد في تطبيق النبي ﷺ. فتطبيق عمر كان ترجيحاً بين الشقّين[4].

---

فقهها، دار القلم، دمشق، ١٤٠١هـ/١٩٨٨م، ط ١، ص ٩٤؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ١/ ١٠٢ ـ ١٠٣؛ البرديسي، الحكم فيما لا نص فيه، ص ٩٧؛ مدكور، مدخل، ص ١٠٥.

(١) الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢) ابن عابدين، الرسائل (العرف)، ص ٢/ ١٢٤؛ الزرقاء: مصطفى، الاستصلاح، ص ٤٩؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ١/ ١٠٣.

(٣) أبو داود، ك. الطّلاق، ب. نسخ المراجعة بعد التطبيقات الثلاث، ر. ٢٢٠٠، ص ٢/ ٦٤٩ ـ ٦٥١؛ مسلم، ك. الطّلاق، ب. طلاق الثلاث، ر. ١٦ ـ ١٧، ص ٢/ ١٠٩٩؛ البيهقي، السنن، ٨/ ٣٧٦؛ ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ٣/ ٣٦؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٥١٠؛ الزحيلي، أصول الفقه، ص ٥٠٩؛ بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، دار الفكر العربي، د. ت، د. ط، ص ٣٩٨.

(٤) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٥١ وما بعدها.

٤ ـ تقليل التدبّرات مثل ما كان في النزول من العدالة المطلقة إلى النسبيّة في النهاية. لأن العدالة والثّقة والمحافظة على العبادات والاستقامة في الحياة والأمانة الكاملة شروط نصّ عليها القرآن وأيّدتها السنّة وأجمع عليها العلماء، إلاّ أنّ المتأخّرين من فقهاء الحنفية خاصّة رأوا ضرورة وجود هذه العدالة الكاملة عند الشهود لفساد الزمان وفتور الوازع الإيماني. فإذا طلب القاضي شرائط العدالة الشرعية التّامة في الشهود قد تضيع كثير من الحقوق لفقدان الإثبات. ولهذا أفتوا بقبول شهادة الأحسن فالأحسن من بين الموجودين لإجراء الأقضية وعدم تعطيل مصالح النّاس. وفي هذا تنازل عن اشتراط العدالة المطلقة إلى العدالة النسبيّة[1] وكان التطبيق الأول تطبيقاً كلياً للأحكام الشرعية[2].

وأفتى كذلك المتأخّرون في إثبات الأهلة لصيام رمضان وللعيدين بقبول رؤية شخصين، ولو لم يكن في السماء علّة تمنع الرؤية من غيم أو ضباب أو غبار، بعد أن كان في أصل المذهب الحنفي لا يثبت إهلال الهلال عند صفاء السماء إلاّ برؤية جمع عظيم. لأن معظم النّاس يلتمسون الرؤية. فانفراد اثنين بادّعاء الرؤية مظنّة الغلط أو الشبهة. وقد علّل المتأخرون قبول رؤية الاثنين بقعود الناس عن التماس رؤية الهلال. فلم تبق رؤية اثنين معه مظنّة الغلط إذا لم تكن في شهادتهما شبهة أو تهمة تدعو إلى الشكّ والريبة[3].

٥ ـ تبدّل الأحكام من المكروه إلى المباح أو عكسه. وأيضاً من الحرمة إلى الحلّ أو من الحلّ إلى الحرمة، مثل ما ورد عن ابن أبي زيد القيرواني، أنه سئل: لماذا اتّخذت كلباً، حين سقط حائط دارك، مع أن مالكاً رضي الله عنه نهى عن اتّخاذ الكلاب في غير المواضع الثلاثة وهي: «حفظ الماشية أو الزرع

(١) الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ٢/ ٩٣٤.

(٢) السرخسي، المبسوط، ١٦/ ١٢١؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٧٣ ـ ٧٤؛ الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، ص ١٤٧؛ البلقيني، الميسّر في أصول الفقه، ص ١٦٨ ـ ١٦٩؛ مدكور، مدخل، ص ١٠٥ ـ ١٠٦؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢/ ٩٢٧ ـ ٩٢٨.

(٣) الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢/ ٩٢٨.

في الصحراء أو للصيد الضّروري لا للّهو». فقال: «لو أدرك مالك زمننا لاتّخذ أسداً ضارياً»[1].

وسئل النبي ﷺ أيضاً عن ضالّة الإبل[2] هل يلتقطها من يراها لتعريفها وردّها لصاحبها متى ظهر. فنهى ﷺ عن ذلك لأنه لا يخشى عليها الضّياع وأمر بتركها ترد الماء وترعى الكلأ حتى يلقاها ربّها. وظلّ هذا الحكم مستقراً إلى آخر عهد عمر بن الخطاب. ولمّا جاء عهد عثمان بن عفّان أمر بالتقاط ضوالّ الإبل وبيعها على خلاف ما كان معمولاً. فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها. وبيّن الإمام مالك أن مردّ هذا فساد الذّمم ونقض الأمانة اللذان دبّا بين الناس وبدا من السهل أن تمتد أيديهم إلى الحرام[3]. إذن كانت العلّة في الحكم أن توجد هذه الخصال. ولمّا تغيّرت، تغيّرت العلّة وتغيّر الحكم[4]، وإن بدا فيه خلاف لأمر الرسول ﷺ. لكنه كان موافقاً للمقصود في ذلك الوقت. وقد صان هذا الحكمُ الأموال وحفِظها من أيدي العابثين. ولو بقي هذا الحكم على ظاهر قول النبي ﷺ للحق الضرر بالمجتمع[5].

وتطبيق عمر بن عبد العزيز أيضاً في الهديّة. فقد قال: «كانت الهديّة في زمن الرّسول ﷺ هديّة واليوم رشوة». وفي الواقع كان النبي ﷺ وأبو بكر

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٩٠؛ الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، ١٤٥؛ الشرقاوي، التطوّر روح الشريعة، ١٩٤.

(٢) مسلم، ك. اللقطة، ر. ١٧٢٢، ٢/١٣٤٦ ـ ١٣٤٨.

(٣) الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعيد بن أيوب بن وارث الأندلسي (ص ٤٠٣ ـ ٤٩٤)، المنتقى ـ شرح الموطّأ، المغرب، ١٣٣١هـ، ط. ١، ص ٣/١٤٣؛ الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(٤) موسى، محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٥٥م، ص ٨ ـ ٩؛ آلتي قولاج: طيّار، بين الرؤية البصرية والرؤية الحسابية (مقالة في كتاب دراسات حول توحيد الأعياد والمواسم الدينية)، الناشر: مجلّة الهداية، تونس، ١٩٨١م، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٥) مدكور، مدخل، ص ١٠٤؛ موسى، محاضرات في تاريخ الفقه، ص ٨١؛ الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، ص ١٤٨ ـ ١٤٩؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ٢/٩٢٩ ـ ٩٣٠.

وعمر يقبلون الهدية، ولكنه رفضها وعدّ أخذها مذموماً باعتبارها رشوة بعد فساد الأخلاق[1].

٦ ـ تعيين الأفضل: قراءة كل القرآن في صلاة التراويح سُنّة. لكنّ الأفضل في زمننا قدر ما لا يثقل على الناس. لذا لا يكره قراءة آية أو آيتين بعد الفاتحة. ومن لم يكن عالماً بأهل زمانه فهو جاهل[2]. لأن كثرة الجماعة أحسن وأقرب إلى مقصد الشارع من قلّة الجماعة مع ختم القرآن.

٧ ـ تكثير الحدود: مثل ما كان في حدّ شرب الخمر. فقد روي أن النبي ﷺ لمّا أُتِيَ إليه بشارب خمر قال: «اضربوه». وروي أيضاً بأنه قال: «اضربوه بأربعين جلدة». وروي أيضاً أمره بالتبكيت. لذلك لمّا بدأ الأمر يشيع أمر عمر بثمانين جلدة[3]. ولمّا رأى أن شربه لم ينقطع زاد عليه حلق الرأس والنفي وكان كل هذا على أساس المصلحة[4] وسدّاً للذريعة.

٨ ـ تقليل الحدود: مثل ترك عمر النفي في حدّ الزنا. لأن ربيعة بن أميّة بن خلف التحق بهرقل بعد نفيه بسبب الخمر. لأن الالتحاق كان فتنة للمسلمين. ولذلك تنازل عمر عن النفي[5]. لأن التغريب (النفي) عقوبة للبكر وما كان حدّاً[6].

---

(١) محمصاني، فلسفة التشريع، ص ٢١١.

(٢) الموصلي: عبد الله بن محمد بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، دار الدعوة، استانبول، ١٩٨٤م، د. ط، ص ١/ ٦٩ ـ ٧٠؛ ابن عابدين، الرّسائل (العرف)، ص ١٢٨.

(٣) أبو داود، ك. حدود، ب. الحدّ في الخمر، ر. ٤٤٨٠ ـ ٤٤٨١، ص ٤/ ٦٢٢ ـ ٦٢٣.

(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الرّاعي والرّعية، دار الكتاب العربي، مصر، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م، ط. ٣، ص ١٠٤ ـ ١٠٥؛ ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ١/ ٢٠٣؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٣٥٨ ـ ٣٦٠؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٥٩ ـ ٦٢؛ الغرياني، الحكم الشرعي، ٣٢٨؛ زيد، المصلحة، ص ٣٠؛ الشرقاوي، التطوّر روح الشريعة، ص ١٨٢.

(٥) السرخسي، المبسوط، ص ٩/ ٤٤؛ ضوابط المصلحة، البوطي، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٦) الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٧/ ٩٧ ـ ١٠٣.

٩ ـ الأحكام الجديدة: مثل توثيق الأموال في الولاية. لمّا رأى عمر أن أموال بعض ولاّته زيدت زيادة غير طبيعية، صادرها كلياً أو جزئياً[١] مثل هدمه قصر سعد بن أبي وقّاص وإرادة توثيق أمواله[٢].

وكان عمر أيضاً يهدم الحانات[٣] ويسخم وجه شاهد الزّور مع التشهير[٤].

١٠ ـ تبادل الآراء بين المذاهب أو داخل المذهب الواحد ورفع الرّخص:

١ ـ أخذ الآراء من المذاهب الأخرى:

وذلك مثل ما فعله الحنفيّة في تضمين المستغلّين لأموال الوقف أو اليتيم، فإنّهم كانوا لا يقبلون بأن المنافع مال. أخذوا هذا الرأي عن الشافعية والحنابلة[٥]. لأن الغاصب كان لا يضمن قيمة المغصوب عن مدّة الغصب. بل يضمن العين فقط إذا تلفت أو أصابها عيب. وذلك أن المنافع كانت تُقبل غير متقوّمة في ذاتها وإنّما تتقوّم بعقد الإجارة. بينما لا عقد في الغصب. وكان هذا رأي فقهاء الأحناف. بينما ذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى اعتبار المنافع متقّومة في ذاتها كالأعيان. فأوجبوا تضمين الغاصب أجرة المثل من المال المغصوب مدّة غصبه سواء استفاد منه أو لا. لكن المتأخرين من الأحناف لاحظوا تجرّؤ الناس على الغصب والعدوان وسعيهم إلى الاستفادة من منافع الأموال المغصوبة فأفتوا بتضمين الغاصب أجرة المثل عن منافع المغصوب إذا كان مال وقف أو ملكاً ليتيم أو معدّاً للاستغلال. وهذا رأي خالفوا فيه الأصل القياسي في المذهب زجراً للناس عن الاعتداء[٦].

---

(١) ابن سعد، الطبقات، ص ٣/ ٣٠٧؛ ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٤٢ وما بعدها؛ ابن عبد ربه: أحمد بن محمد الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، ط. ١، ص ٤٦ ـ ٤٩.

(٢) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٩١؛ ابن القيّم، الطرق الحكمية، ص ٢٥؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٢٢٠.

(٣) ابن القيّم، الطرق الحكمية، ص ٢٤؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٢٤.

(٤) المرغيناني، الهداية، ص ٣/ ١٣٢.

(٥) شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص٣١٣؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢/ ٩٢٥.

(٦) الدبّوسي، تأسيس النظر، ص ٦٣؛ السرخسي، المبسوط، ص ١١/ ٧٨ ـ ٧٩؛

لا يعتبر ذوو الأرحام من الورثة عند المالكية والشافعية. وكانت السلطة تأخذ الميراث عنهم لبيت المال. فلما رأوا فساد السلط وبيت المال أخذوا رأي الحنابلة[1].

٢ ـ الترجيحات بين الآراء في المذهب الواحد:

فمثلاً كان لا ينعقد عقد النكاح عند الحسن[2] دون إذن الوليّ إذا لم يكن الطرفان كفؤين. لكن كان ينعقد عند الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف إذا كانت البنت رشيدة. وكان محمد يقول: «ينعقد بشرط إذن الوليّ». لكن رجّح رأي الحسن. لأنه لا يستطيع كل وليّ أن يذهب إلى القاضي، أو حكم كل قاض بالعدل[3].

٣ ـ رفع الرّخص:

مثل ما كان في خيار البيع. إن خيار البيع ثابت بالسنّة. لكن في زمننا هذا يمكن أن يدّعي الناس كل شيء بسبب الفساد. وكان أصل الخيار بسبب الغبن. لذلك الأحسن رفع هذه الرخصة وإتمام كل شيء في وقت البيع[4].

### المطلب الثاني: سموّ الأخلاق

يمكن أن تتغيّر الأحكام بسموّ الأخلاق مثل ما كان في فسادها. وله مثال في دور الصحابة رضي الله عنهم. كانت أمّهات الأولاد الجواري اللاتي استولدهنّ أسيادهنّ. وقد كان بيعهنّ جائزاً على عهد النبي ﷺ وأبي بكر.

---

الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢/ ٩٢٦ ـ ٩٢٧؛ مدكور، مدخل، ص ١٠٦.

(١) أبو زهرة، ابن تيمية، حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، د .ت، د .ط، ص ٤٤١.

(٢) الحسن بن زياد اللؤلؤي الأنصاري. تُعتمد آراؤه وكتبه في درجة ثانية بعد أبي يوسف ومحمد بن الحسن، توفّي سنة ٢٠٤هـ. (الحجوي، الفكر السامي، ص ١/ ٤٣٧).

(٣) السرخسي، المبسوط، ص ٥/ ١٠ ـ ١٣؛ المرغيناني، الهداية، ص ١/ ٩٦؛ الموصلي، الاختيار، ص ٣/ ٩٠.

(٤) الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٥/ ٢٠٦ ـ ٢٠٨؛ م. شلبي، تعليل الأحكام، ص ٥٦.

لكن عمر بن الخطاب نهى عن بيعهن بقوله: «خالطت دماؤنا دِمَاءَهُنّ»[1] وكان هذا رأياً وجيهاً. لأنه ليس من مكارم الأخلاق أن يبيع المرء أمّ ولده. وقد قال النبي ﷺ: «بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق»[2]. لكن الجعفرية تقول إن بيع أمّهات الأولاد كان حراماً في عهد النبي ﷺ والذي أحياه هو عمر بن الخطاب في زمنه. ويُذْكَر حديثان في هذا الموضوع من «كتاب الخلاف لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي»:

١ ـ عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «أمّ الولد لا تباع ولا توهب ولا تورث ولا توقف. يستمتع بها (أي مالكها) مدّة حياته، فإذا مات عتقت بموته».

٢ ـ عن ابن عبّاس: «أيما أمة ولدت من سيّدها فهي حرّة عن دبره»[3].

لذلك أبقت الشريعة الإسلامية على استعمال بعض الأعراف والعادات التي تعارف عليها العرب في جاهليّتهم. وكان هذا الإبقاء بسبب روح رعاية المصالح، مثل القسامة والديّة على العاقلة واشتراط الكفاءة في الزواج والقراض وكسوة الكعبة وأشباه ذلك. لأنه كان محموداً في الجاهلية ومتّفقاً مع محاسن العوائد ومكارم الأخلاق[4].

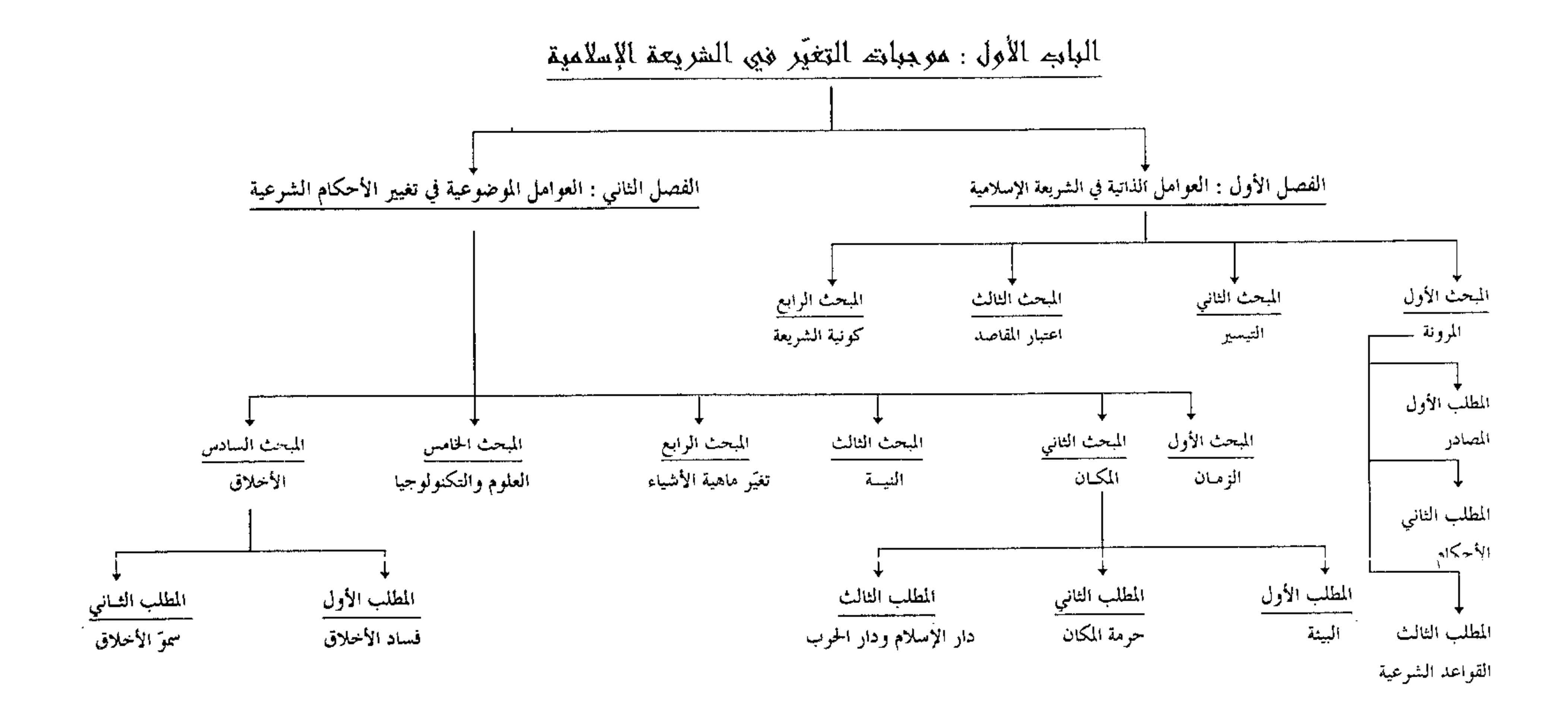
---

(١) أبو داود، ك. العتق، ب. في عتق أمّهات الأولاد، ر. ٣٩٥٣، ص ٤/ ٢٦٢ ـ ٢٦٤.

(٢) أحمد، المسند، مسند أبي هريرة، ص ٢/ ٣٨١؛ وانظر أيضاً: ابن رشد الحفيد: محمد القرطبي (٥٩٥)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص ٢/ ٣٩٣ ـ ٣٩٤؛ ابن القيّم، الطرق الحكمية، ص ٢٦؛ الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي، فصول الأحكام، تحقيق: محمد أبو الأجفان، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥م، د .ط، ص ٣٢٠؛ محمصاني، فلسفة التشريع، ص ١٥٨ ـ ٢٠٨.

(٣) لم أعثر عليها في كتب الأحاديث لأهل السنّة، انظر: الموسوي: عبد الحسين شريف، النصّ والاجتهاد، مكتبة الأعلى للمطبوعات، بيروت، ١٣٦٦هـ/ ١٩٦٦م، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٧؛ الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي (٤٦٠)، النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ط. ١، ص ٥٤٦ ـ ٥٤٧.

(٤) البوطي، ضوابط المصلحة، ٨٢.




رسم الباب الأول

# الباب الثاني

## تأصيل التغيّر في الشريعة الإسلامية

# الباب الثاني: تأصيل التغيّر في الشريعة الإسلامية

الفصل الأول: المصادر الأصلية.

المبحث الأول: الكتاب.

المبحث الثاني: السنة.

المبحث الثالث: الإجماع.

المبحث الرابع: القياس.

الفصل الثاني: المصادر الفرعية.

المبحث الأول: رأي الصحابي.

المبحث الثاني: العرف.

المبحث الثالث: الاستصحاب.

المبحث الرابع: شرع من قبلنا.

الفصل الثالث: المصادر المقاصدية.

المبحث الأول: الاستحسان.

المبحث الثاني: المصلحة.

المبحث الثالث: الذريعة.

# الباب الثاني: تأصيل التغيّر في الشريعة الإسلامية

إن التشريع الإسلامي لم يغفل الواقع في كل ما حلّ وحرّم. ولم يهمل هذا الواقع في كل ما وضع من أنظمة وقوانين للفرد وللأسرة وللمجتمع وللدّولة وللإنسانية. فمن مظاهر هذه الواقعية في مجال التّشريع، هو أن الشريعة الإسلامية لم تحرّم شيئاً يحتاج إليه الإنسان، كما أنها لم تبح له شيئاً يضرّه[1]. وراعت الفطرة الإنسانية انطلاقاً من قدرة الإنسان وإمكانيته. ومن دلائل الواقعية أيضاً في التشريع الإسلامي ما نجده في أصوله وقواعده من المبادىء العامة والاتجاهات الأساسية. ومن هذه القواعد: «مراعاة سنّة التدريج، التيسير ورفع الحرج، اعتبار الضرورات بإباحة المحظورات»، ومراعاة الظروف الطّارئة للإنسان (كالمرض والسّفر ونحوهما) وطاقته المحدودة. وفي هذا جاء قوله تعالى[2]: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[3].

إن عدم إدراك الفقه للواقع يبعد الشريعة الإسلامية عن مشكلات الأمة وبالتالي عن طرح الحلول المناسبة لها. ويقتصر على ترديد اجتهاد من سبقه على الوقائع النازلة والحوادث المستجدة. فيعطي بعض الوقائع المستجدّة أحكاماً مخالفة للأحكام التّي يجب أن توصف بها لو أدرك المجتهد واقع المسألة التي سئل عنها من جميع جوانبها. فمراعاة فقه الواقع يعطي هذا الدّين حقيقته، وهي: أنه نزل للتطبيق ولبيان حكم الله تعالى في كل مسألة تعترض الناس في كل زمان ومكان[4].

التغيّر أمر واقع وظاهرة إنسانية وكونية عامة يشاهدها المتأمّل منذ نعومة أظفاره فيما يجري حوله من الأحداث. وهو من المسلّمات التي لا تحتاج إلى

---

(١) قال تعالى في صفة النبي ﷺ توضيحاً لهذا الحقيقة: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وينهاهم عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (الأعراف ١٥٧).

(٢) الحج، ٧٨.

(٣) العربي، المدخل، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٤) الترتوري، فقه الواقع، ص ٧٢.

إقامة البرهان. والتغيّر أمر محايد لا يخضع في أصل وجوده إلى المذهبيات المختلفة الموجّهة له. فهو لا يتضمّن شيئاً سوى اختلاف ملاحظ بمرور الوقت في الموضوع المشار إليه. وحين يتحدّث علماء الاجتماع عن التغيّر فإنهم لا يعنون الإشارة ابتداء إلى أي قانون أو نظرية أو أي اتّجاه أو حتى استمرار. وإنما يتحدّثون عنه من حيث إنه ظاهرة اجتماعية وكونية ملاحظة. لأن التغيّر ضرورة حياتية للمجتمعات البشرية. فهو سبيل بقائها ونموّها. فبالتغيّر يتهيّأ لها التكيّف مع واقعها. وبالتغيّر يتحقّق التوازن والاستقرار في أبنيتها وأنشطتها. وعن طريق التغيّر تواجه الجماعات متطلبات أفرادها وحاجاتهم المتجدّدة. وعن طريق التغيّر يحاول الإنسان أن يسدّ نقصه بتحقيق الوصول إلى الكمال[1].

لذلك سأدرس في هذا الباب، نسبة وجود التغيّر في الشريعة الإسلامية ـ أياً كان ـ من جهة التأصيل. نعلم أن الشريعة الإسلامية قادرة على الاستجابة لجميع مطالب الحياة الحديثة الصحيحة والتوفيق بين مستجداتها. لأن الإسلام يقرّر القواعد والأسس التي لا يتصوّر بدونها قيام مجتمع متحضّر. ويترك جزئياتها تدور مع تقلّبات الزمان. وإن لولاة الأمور أن يختاروا لكل عصر ما يتلاءم مع أوضاعه وظروفه[2]. لذلك سأبحث في تأصيل التغيّر. وفي الأدلّة الشرعية على وجوده أو عدمه.

وسننظر بعد ذلك في الموضوع من جهة التطبيق في الباب المقبل مع ضوابطه.

سأبيّن في هذا الباب الأدلّة الشرعية على كيفية تمكّن الشريعة من أن لا تدع واقعة من غير حكم، وكيفية تحرّيها للأمة أرشد الطرق المدنيّة وأعدل نظم القضاء، واحتوائها على أصول عامة وتناول الأصول لما لا يتناهى من الوقائع. إن أصول الفقه وإن كملت أسسه في الزمن النبوي ففروعه لم تتم بعد، ولا

---

(١) شلبي: مصطفى، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، مجلة الأزهر، ج. ٥٠، ع. ٦، القاهرة، ١٩٧٨م، ص ١٢١٦.

(٢) عليان: شوكت، التأمين في الشريعة والقانون، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ط. ١، ص ٤٥.

انتهاء لها أبداً ما دامت الحوادث. ولما كان استيعاب جميع الفروع الفقهية وأعيان الوقائع الجزئية والإحاطة بجميع أحكامها بإنزال شريعة بذلك، لا يسعه ديوان ولا تطيقه حافظة إنسان مع جواز وقوعه عقلاً. لطف الله تعالى بنا فأنزل العموميات لتُستنبط منها المسائل الخاصة بالاندراج. وأنزل المسائل الخاصة ليقاس عليها ما يماثلها في علة الحكم أو يشابهها. ووكل إلى نبيّه تدريب الأمة على الاجتهاد والاستنباط[1]، ويزيدنا قوله ﷺ: «بعثت بجوامع الكلم»[2]. تفقّهاً ويضع في أيدينا معجزة ما زال كثير من الناس عنها في غفلة. وهي شريعة سمحاء حكيمة تتناول كل ما يمكن تصوّره من الحوادث على تباعد المواطن واختلاف الأجيال[3].

وسأبحث هنا في التغيّر أولاً من المصادر الأصلية، وهي الكتاب والسنّة والإجماع والقياس؛ وثانياً من المصادر الفرعية[4]: وهي رأي الصحابي والعرف والاستصحاب وشرع من قبلنا؛ وثالثاً من المصادر المقاصدية، وهي الاستحسان والمصلحة والذريعة. وسميّتها بالمصادر المقاصدية، لأن الأحكام تستند فيها إلى المقاصد الشرعية بالدرجة الأولى بخلاف المصادر الأخرى. ويمكن أن نقول إن هذه الأدلة خرجت بسبب المقاصد الشرعية[5]. وقولي

---

(١) الحجوي، الفكر السّامي، ص ١/ ١٦٣.

(٢) البخاري، ك. تعبير، ب. المفاتيح في البلد، ص ٨/ ٧٦.

**وجامع الكلم**: هو ما يكون لفظه قليلاً ومعناه جزيلاً. (الجرجاني، التعريفات، ص ٧٣).

(٣) حسين: محمد الخضر، رسائل الإصلاح، ص ٣٦ ـ ٣٧؛ شلبي: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢١٦.

(٤) ويعرّف محمصاني المصادر التي لم تدخل في اصطلاح الأصوليين مباشرة بأنها مصادر خارجية. ومن أمثلتها: العرف والعادة والحيل الشرعية. (فلسفة التشريع، ص ٩٨) وأنا فضّلت تعبير المصادر الفرعية عليها بسبب استنادها على المصادر الأصلية في الحقيقة.

(٥) فضّلت دراسة الموضوع استناداً على الأدلة الشرعية. لأن الأحكام مستنبطة منها. وستبيّن نتيجة البحث مجال التغيّر. وأظن أن هذا هو الرأي الصحيح. وأما محمد أردوغان فقد درسه تحت خمسة أقسام. وهذه خلاصاتها:

أ ـ **الأحكام المقاصدية والوسائلية**: المهم هو المقصد. إذا كانت الوسائل لا تحقّق

بالمصادر الأصلية والفرعية والمقاصدية باعتبار القبول والاستعمال بين الأصوليين والفقهاء والمذاهب. وعندما أجد مصادر أخرى تتعلق بالتغيّر سأضيفها. لكنني أفضّل أن أدرس الموضوع في نطاق المصادر المعروفة في الشريعة الإسلامية. لأنها ظاهرة في تطبيقها بإيجابياتها وسلبياتها. ولا مانع

---

المقاصد تسقط من الاعتبار. لذلك تعتبر الأحكام الوسائلية ثانوية بالمقارنة مع الأحكام المقاصدية.

ب ـ **الأحكام المعلّلة وغير المعلّلة**: تنقسم الأحكام إلى قسمين بحسب تعليلها:

أ ـ الأحكام غير المعلّلة وهي أحكام العبادات والمقدّرات والحلال والحرام.

ب ـ الأحكام المعلّلة وهي أحكام المعاملات. القسم الأول قسم تعبّدي ولا يدخل فيه التغيّر والاجتهاد.

ج ـ **الأحكام المنصوصة والاجتهادية**: وقد يسمّى هذا القسم باسم الأحكام الشرعية والأحكام الفقهية. والأحكام الشرعية صدرت في عهد النبي ﷺ، وهي أصول. وأما الأحكام الفقهية فقد صدرت في دور الصحابة ومن جاء بعدهم. لذلك فهي من جملة الفروع. لذلك فالأحكام الشرعية تشمل الاعتقاد والأخلاق أيضاً، وأما الأحكام الفقهية فمستنبطة وتختصّ بالمعاملات.

د ـ **الأحكام العامّة (الكلية) والخاصة**: يستند أكثر الكليات على القرآن. لذلك لا تدخل في موضوع التغيّر مثل العدل والشورى. لكن الأحكام الخاصة يمكن تغييرها حسب الظروف.

هـ ـ **الأحكام الديانية والقضائية** (تغير الأحكام، ص ١٠٠ ـ ١١٧):

وتظهر التغيّرات في الأحكام الشرعية كما يلي:

أ ـ الحلول الجديدة بالنسبة للوقائع الجديدة.

ب ـ التأويلات الجديدة تضييقاً وتوسيعاً.

ج ـ عدم تطبيق الأحكام مثلما كان في سهم المؤلّفة قلوبهم.

د ـ تقييد الإباحة.

هـ ـ توسيع الاصطلاحات مثل ظهور الشخصية المعنوية.

و ـ تغيّر الاصطلاحات مثل الفقير وتغيّر معناه على حسب الأماكن والظروف.

ز ـ دفع تطبيق الحكم مثل أحكام العبيد.

ح ـ إرجاع الحكم السابق مرة ثانية مثل حكم الطّلاق الثلاث.

ط ـ العمل بالرأي الضعيف.

ي ـ الترجيحات بين المذاهب. (تغيّر الأحكام، ص ١٤٣ ـ ١٥٠).

عندي في قبول مصدر جديد إذا كان دليله قوياً[1].

وفي هذا الصدد ذكر الطّوفي في رسالته حول المصلحة[2]: «اعلم أن أدلّة الشرع تسعة عشر باباً بالاستقراء. لا يوجد بين العلماء غيرها. أوّلها الكتاب وثانيها السنّة وثالثها إجماع الأمة ورابعها إجماع أهل المدينة[3] وخامسها القياس وسادسها قول الصحابي وسابعها المصلحة المرسلة وثامنها الاستصحاب وتاسعها البراءة الأصلية[4] وعاشرها العادات[5] والحادي عشر الاستقـــــراء[6] والثاني عشر سدّ

(١) دونمز: إبراهيم كافي، العقود بالاتصالات العصرية الجديدة في الشريعة الإسلامية، مجلة وقف عزيز محمود حدايي، استانبول، ١٩٩٦م، د .ط، ص ٤٨.

(٢) الطّوفي: نجم الدين، رسالة في المصالح المرسلة، تعليق: جمال الدين القاسمي، المطبعة الأهلية، بيروت، ١٣٣٤هـ، ط. ١، ص ٣٩ ـ ٤١.

(٣) إجماع أهل المدينة حجّة عند مالك خلافاً للجميع. (الرازي: فخر الدين بن محمد بن عمر بن الحسين (٦٠٦)، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مكتبة الرسالة د .ت، د .ط، ص ١٦٢/٤).

(٤) إن ثبوت العدم في الماضي يوجب عدم ثبوته في الحال فيجب الاعتماد على هذا الظن بعد الفحص عن دافعه وعدم وجوده عندنا وعند طائفة من الفقهاء، وهم الحنابلة. إذا لم يوجد حكم في المسألة يستعملونها بمعنى أنه مباح شرعاً. لأن الله تعالى لا يترك أي شيء دون حكم إلا لحكمة وقصد. ودليلها الرّواية الآتية: سُئل النبي ﷺ عن السّمن والجبن والفِرَاء. قال: «الحلال ما أحلّ الله في كتابه والحرام ما حرّم الله في كتابه. فما سكت عنه فهو ممّا عفا عنه». (ابن ماجه، ك. الأطعمة، ب. أكل الجبن والسّمن، ر. ٣٣٦٧، ص ١١١٧/٢) ويعتبر ابن تيمية زعيم هذا الرأي. (ابن نجيم، الأشباه، ٦٤؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٨/ ١٢٠ ـ ١٢٥؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٢٥؛ بدران أبو العينين بدران، أدلّة التشريع المتعارضة، مطبعة شباب الجامعة، ص ١٩٦ ـ ١٩٩؛ عبد الرحمن، غاية الوصول، ص ٢٤١؛ ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ٢٧٣) ويذكره الرازي باسم «الاستدلال بعدم ما يدلّ على الحكم على عدم الحكم». (المحصول، ص ٢/ ٢٢٥).

(٥) انظر: العرف، ص ١٧١.

(٦) وهي عبارة عن تتبّع أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل على تلك الجزئيات. ومثال ذلك في الفقه استدلال بعض فقهاء الشافعية على أن الوتر مندوب وليس بواجب، بأن الوتر يؤدَّى على الراحلة. وكل ما يؤدى على الراحلة لا يكون واجباً. فالوتر ليس بواجب؛ أما أنه يؤدى على الراحلة فهذا مجمع عليه، ولا خلاف فيه. وأما

الذّرائع[1] والثالث عشر الاستدلال[2] والرابع عشر الاستحسان والخامس عشر الأخذ بالأخفّ[3] والسادس عشر العصمة[4] والسابع عشر إجماع أهل

---

أن كل ما لا يؤدى على الراحلة لا يكون واجباً. ولأننا استقرأنا وظائف اليوم والليلة أداء وقضاء فوجدنا أن ما كان منها واجباً لا يؤدّى على الراحلة. لذلك جعلنا حكم الجزئي وهو الوتر كحكمها الثابت بالاستقراء. (الرازي، المحول، ص ٦/ ١٦١؛ الأسنوي، نهاية السول، ص ٣٧٧ ـ ٣٧٩)؛ هيتو: محمد حسن، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، مكتبة الرسالة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ط. ٣، ص ٤٧٥ ـ ٤٧٦؛ البغا: مصطفى ديب، أثر الأدلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) في الفقه الإسلامي، دار الإمام البخاري، دمشق، ص ٤٦٨ وما بعدها؛ عبد الرحمن، غاية الوصول، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٤؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٢.

(١) لقد درسته باسم الذريعة. انظر: ص ٢٠٨.

(٢) ذكر دليل ليس بدليل ولا إجماع ولا قياس، فيدخل فيه القياس الاقتراني والاستثنائي وصور أخرى. ففي هذا التعريف الإجمالي المبهم تدخل معان عديدة للاستدلال وتكون له أنواع مختلفة، مثل التلازم بين الحكمين من غير تعيين علّة وإلاّ كان قياساً. (الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٣٦؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٤؛ محمصاني، فلسفة الشريعة، ص ١٧٨ ـ ١٨١؛ الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ١٣٠ ـ ١٣١؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠).

(٣) بعض الفقهاء يعبّر عنه بأقل ما قيل، وبعضهم لا يفعل ذلك. (المشاط: حسن بن محمد، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، تحقيق: عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ط. ٣، ص ٢٧٣) لأنهم يقولون «الأخذ بأقل ما قيل» ما كان إلاّ لكونه جزء من الأصل. أما الأخفّ فليس جزء من ماهية الأصل ولذلك فهو ليس بدليل. (الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨؛ عبد الرحمن، غاية الوصول، ص ٣٦٨) وأما الأخذ بأقل ما قيل فقد اعتمده الشافعي. وحامله أن يأخذ بأقل ما قيل في المسألة فيثبت به الحكم إذا كان الأقل جزءاً من الأكثر، ولم يجد دليلاً غيره. ذلك أن الأقل مجمع عليه. والأصل براءة الذّمّة في الزيادة ولا دليل. ومثاله ديّة الذّمّي. اختلف العلماء فيها على ثلاثة أقوال. فقيل إنها ثلث دية المسلم. وقالت المالكية إنها نصف دية المسلم. وقالت الحنفية إنها كدية المسلم. فأخذ الشافعي بالثلث. (هيتو، الوجيز، ص ٧٧؛ البهاري، مسلم الثبوت، المطبعة الحسنية المصرية، مصر، د .ت، د .ط، ص ٢/ ٣١٥؛ الرازي، المحصول، ص ٦/ ١٥٤ وما بعدها؛ القرافي (٦٨٤)، شرح تنقيح الفصول في الأصول، المطبعة التونسية، تونس، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م، د .ط، ص ٤٠٨).

(٤) ويقول ابن حزم في هذا الموضوع: «كان يكون هذا حقاً صحيحاً لو أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام في كل عصر. وإذ لا سبيل إلى هذا فتكفّله عناء لا معنى له. ولا بد

الكوفة[1] والثامن عشر إجماع العترة[2] والتاسع عشر إجماع الخلفاء الأربعة[3] وبعضها متّفق عليه وبعضها مختلف فيه».

وزاد عليه جمال الدين القاسمي[4] بالاستقراء ستّة وعشرين دليلاً آخر، وهي: «شرع من قبلنا إذا لم ينسخ والتّحرّي[5] والعرف والتعامل[6] والعمل بالظّاهر أو الأظهر[7] والأخذ بالاحتياط[8] والقرعة[9] ومذهب كبار التّابعين[10] والعمل بالأصل[11] ومعقول النصّ[12] وشهادة

---

من ورود النص في كل حكم من أحكام الشريعة (الإحكام، ص ٥/ ٦٣٠).

(١) إن العلماء اختلفوا في هل يجوز أن يقول الله لنبي أو عالم: «احكم فإنك لا تحكم إلا بالصّواب». (تعليق القاسمي على رسالة المصالح المرسلة للطّوفي، ص ٣٩ ـ ٤١).

(٢) ذهب قوم إلى أنه حجة لكثرة من ورد إليها من الصحابة كقول الإمام مالك في أهل المدينة. (القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٤٠٨).

(٣) إن الإجماع عند الشيعة الإمامية والزيدية هو اتفاق جميع علماء الأمة مع الإمام المعصوم. (الرازي، المحصول، ص ٤/ ١٦٩ ـ ١٧٤).

(٤) محمد بن علي الجيلاني الشتيوي، الترجيح بين الأخبار، أطروحة مرقونة، المعهد الأعلى للشريعة بجامعة الزيتونة، تونس، ١٤١٢ ـ ١٤١٣هـ/ ١٩٩١ ـ ١٩٩٢م، ص ٥٠٢.

(٥) هو بذل المجهود لنيل المقصود. وهو حجّة يجب العمل بها في كثير من الأحكام في الصلاة والزكاة والثياب والأواني. (انظر أيضاً: السعدي: قاموس الشريعة، ٢/ ٣٣).

(٦) درستها مع العرف. انظر: ص ١٦٥.

(٧) هو واجب عند انتفاء دليل فوقه أو يساويه. (تعليق القاسمي، ص ٣٩ ـ ٤١).

(٨) هو العمل بأقوى الدليلين ويرجع إلى حديث «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك». (البخاري، ك. البيوع، ب. تفسير المشبّهات، ص ٣/ ٤).

(٩) هي عمل بالسنّة المنقولة فيها أو بالإجماع أو بعموم الآية ﴿وَلاَ تَنَازَعُوا﴾ (الأنفال ٤٦). (تعليق القاسمي، ص ٣٩ ـ ٤١).

(١٠) هو مثل مذهب الصحابي لاحتمال كونه رواية صحابي مرفوعة. (تعليق القاسمي، ص ٣٩ ـ ٤١).

(١١) العمل بالرّاجح. (تعليق القاسمي، ص ٣٩ ـ ٤١).

(١٢) الاستدلال المتقدّم. (تعليق القاسمي، ص ٣٩ ـ ٤١).

هو أبو محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن القاسم الحلاّق (١٢٨٣ ـ ١٣٣٢هـ/ ١٨٦٦ ـ ١٩١٤م) من سلالة الحسين السبط، إمام الشام في عصره علماً بالدين وتضلّعاً

القلب[1] وتحكيم الحال[2] وعموم البلوى[3] والعمل بالشبيهين ودلالة الاقتران[4] ودلالة الإلهام[5] ورؤيا النبي ﷺ[6] والأخذ بأيسر ما قيل[7] والأخذ بأكثر ما قيل[8]

---

في فنون الأدب. مولده ووفاته في دمشق. (الزركلي، الأعلام، ص ٢/ ١٣٥).

(١) قد يحتجّ بها عند انتفاء دليل خارجي ومرجعها إلى حديث «استفت قلبك». و«البر ما اطمأنّت إليه النفس». (أحمد، مسند وابصة بن معبد الأسدي نزل الرقة، ص ٤/ ٢٢٨) ويذكر أيضاً باسم «الأخذ بالاطمئنانة». (السعدي، قاموس الشريعة، ص ٢/ ٤٣).

(٢) الاستدلال بالزمان الحالي على صدق المقال. (تعليق القاسمي، ص ٣٩ ـ ٤١).

(٣) فمرجعها إلى رفع الحرج. (تعليق القاسمي، ص ٣٩ ـ ٤١).

(٤) وقد قال بها جماعة. ومثّلها بعضهم باستدلال الإمام مالك على سقوط الزكاة في الخيل بقرنها مع ما لا زكاة فيه في آية: ﴿وَالخَيلَ وَالبِغَالَ وَالحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ (النحل ٨). ويرى الجمهور أن الاقتران في النظم لا يستلزم الاقتران في الحكم. (انظر أيضاً: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٤٨).

(٥) الإلهام هو ما حرّك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به بغير استدلال بآية أو نظر في حجّة. قد يكون حقاً وقد يكون باطلاً. الأول من الله للأنبياء وغيرهم والثاني من وسوسة الشيطان. (عبد البر: محمد زكي، تقنين أصول الفقه، دار التراث، القاهرة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ط. ١، ص ٩٥) وهذا ليس بحجّة في دين الله تعالى، لأن لا ضابط له في قوانين الشرع ولو فتحنا هذا الباب في الشريعة لاضطرب أمرها. لذلك اتفق العلماء على إغلاق بابه بالإجماع. ولو رأى القاضي رسول الله ﷺ في المنام يجب عليه أن يمضي قضاء على البيّنة عملاً بالظاهر. (هيتو، الوجيز، ٤٨٧) وبذلك ثبتت حجّية الإمام على الملهم نفسه فيما إذا لم يخالف أدلة الشرع الثابتة. لأنه هو الذي يدرك هذه الحجة دون غيره. (الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩؛ توانا: محمد موسى، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، مطبعة المدني، مصر، ص ٤٩٦؛ مذكور، مناهج الاجتهاد، ٣٢٦ ـ ٣٢٩).

(٦) نقل أنها حجّة ويلزم العمل بها. والجمهور على خلافه. لأن النائم ليس في أهل التحصّل للرواية لعدم حفظه. وثانياً مات النبي ﷺ وأكمل الله شريعته، لا داعية لذلك. (الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٩٦).

(٧) ويقرب من الأخذ بأقل ما قيل ومسنده رفع الحرج. انظر «الأخذ بالأخف» لأنهما نفس الشيء. (الإسنوي، نهاية السول، ص ٣٧٥ وما بعدها؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦).

(٨) ومسنده الاحتياط يخرج من عهدة التكليف بيقين. ويقال أيضاً «الأخذ بالأغلظ». (الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٤٥؛ سعيد: حميدة، التعارض بين الأدلة الشرعية

وفقد الدّليل وبعد الفحص[1] وإجماع الصحابة وحدهم[2] وإجماع الشيخين[3] وقول الخلفاء الأربعة إذا اتّفقوا[4] وقول الصحابي إذا خالف القياس والرجوع إلى المنفعة والمضرّة ذهاباً إلى أن الأصل في المنافع الإذن وفي المضارّ المنع. والقول بالنصوص والإجماع في العبادات والمقدّرات وباعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام. فالجملة خمسة وأربعون دليلاً»[5].

وزاد قوم عليه وجوب «الأخذ بأقل القولين» دليلاً لقوله ﷺ: «الحقّ قوي والباطل خفيف وبرّ». ورد في كشف الخفا بلفظ: «الحق ثقيل»[6] وقال: رواه ابن عبد البرّ. وزاد: «ومن قصر عنه عجز، ومن جاوزه ظلم، ومن انتهى إليه

---

ومناهج العلماء في التنسيق بينها، رسالة دكتوراه مرقونة، الجامعة التونسية، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين).

(١) ومعناه الاستدلال على عدم الحكم بعدم ما يدلّ عليه. لأن الأصل في الأشياء العدم. (الإسنوي، نهاية السول، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٨؛ عبد الرحمن، غاية الوصول، ص ٣٧٨).

(٢) وهو مذهب الظّاهرية. قالوا: إجماع غيرهم ليس بحجة. (تعليق القاسمي، ص ٣٩ ـ ٤١).

(٣) وقد ذهب إليه جمعٌ لحديث: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر». ابن ماجه، مقدّمة، ب. في فضل أصحاب رسول الله ﷺ، ر. ٩٧، ص ١/ ٣٧؛ جانان، شرح الكتب الستّة، ص ١٢/ ٢٤٩ ـ ٢٧٧؛ الشتيوي، الترجيح بين الأخبار، ص ٥٠٣).

(٤) كأن هذا تكرار قول الطوفي بقوله «إجماع الخلفاء الأربعة». وأظن أن الفرق بين الاتفاق والإجماع هو أن الإجماع هو اتفاق مع العلم أنهم يؤيدون بعضهم. والاتفاق إجماع لا يعرف أحدهم أنه يؤيد الآخرين. ويعرف ذلك بعد موتهم.

(٥) الطوفي، رسالة في المصالح المرسلة، ص ٤٥ (انظر: تعليقات جمال الدين القاسمي عليها) وانظر أيضاً: شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص ٤٠٠.

(٦) إسماعيل بن محمد العجلوني (١١٦٢)، كشف الخفاء ومُزيل الألباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تصحيح وتعليق: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ط. ٣، ص ١/ ٤٣٤)؛ الطوفي، رسالة في المصالح المرسلة، ص ٤٥ (انظر: تعليقات القاسمي) وانظر أيضاً: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٤٠٠.

يروى شبيه هذا القول من الخليفة علي بن أبي طالب وهو: «إن الحق ثقيل مريء، وإن الباطل خفيف وبيء». (الرّضى: الشريف، نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبده، مؤسسة المعارف، بيروت، د .ت، د .ط، ص ٧٦٦).

اكتفى». وقال ابن عبد البرّ: ويروى هذا لمجاشع بن نهشل، قال: عن النبي ﷺ قال: الحق ثقيل، رحم الله عمر بن الخطّاب، تركه الحق ليس له صديق». وقد ورد معناه في حديث انفرد به الترمذي[1]. وقد اقتبس صدر الحديث بديع الزمان الهمذاني في إحدى رسائله حيث قال: «يا أبا الحسن! الحقّ ثقيل ولكنه خير ثقيل...» لكن هذه الدلالة ضعيفة. لأنه لا يلزم من قولنا «كل حقّ ثقيل». أن يكون كل ثقيل حقّاً، ولا من قولنا «الباطل خفيف». أن يكون كل خفيف باطلاً[2].

وزاد على هذا الإمامية «العقل» وصرّحوا بأن العقل دليل من أدلّة الشرع وأصل من أصوله ومصدر شرعي من مصادره. وعلى ذلك يكون الحاكم هو الله تعالى. فإن لم يُعلم عن الله تعالى حكم بأي طريق من طرق العلم فإن العقل يكون حاكماً. ولكن شرط عمل العقل ألاّ يكون حكم عن الله في المسألة بأي طريق من طرق معرفة حكم الله. فلا يكون من الكتاب المنزّل ولا من قول أو فعل للنبي المرسل الذي لا ينطق عن الهوى[3] ولا عن الوصي المختار المودع عنده علم النبوّة وإن لم ينزّل عليه وحي[4]. لكن لا يستطيع العقل أن يستقلّ. ولو كان الأمر كذلك لكان العقل حاكماً قبل مجيء الشرع. وهذا باطل عند جمهور المسلمين[5].

وذكر «نفي الحكم لنفي الدّليل» بين الأدلة. فهذا يرجع إلى القول بأن كل ما لا دليل عليه لا يثبت حكمه شرعاً[6]. وهذا يقرب من الإباحة الأصلية، وفرق الإباحة الأصلية أن يكون لها حكم، وليس لهذا الحكم.

---

(١) انظر: ك. المناب، ب. في مناقب عمر بن الخطّاب، ر. ٣٦٨٢، ص ٥/٦١٧.

(٢) الرازي، المحصول، ص ٦/٢١٦ ـ ٢١٧.

(٣) قال تعالى في النبي ﷺ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم ٣).

(٤) أبو زهرة، محاضرات في أصول الفقه الجعفري، ١٩٥٦، ص ٦٦؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٧٦١؛ الحكيم: محمد تقي، المدخل إلى دراسة الفقه المقارن، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٣، د. ط، ص ٥٢٧ وما بعدها.

(٥) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١١٧.

(٦) الرازي، المحصول، ص ٦/١٦٨ وما بعدها؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٢٤.

وذكرت «المتقابليّة» (المعاملة بالمثل) دليلاً. ويمكن استعمالها خاصة في العلاقات الدولية وبشرط أن لا يخالف ذلك الأحكام الشرعية العامة[1].

ويمكن أيضاً استعمال «المعاهدات والقرارات والمقاولات وشروط الأوقاف وتطبيقات السلف وتجارب الأمم والدول الأخرى «أدلة في مكانها»[2].

وذكر «الإنصاف والخير المطلق والعدل الحقيقي» بصفة الأدلة الشرعية. لأنها أساس التشريع الإسلامي الإلهي الذي يضمّ بين أحكامه قواعد الدين والأخلاق وقواعد المعاملات. فكان طبيعياً أن تتشابك هذه الأحكام فيما بينها ويتأثر بعضها بالبعض الآخر. وكان طبيعياً أيضاً أن تتوحّد أصولها وأدلتها وعلومها ودراساتها، ثم تتأصّل هذه الأحكام في النفوس ويقوى احترامها، على ما في مراعاتها من المحافظة على مرضاة الله تعالى والعباد. فلهذا كله جُمِع العدل والإحسان في آية واحدة. وهي: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾[3]. وسار الاثنان معاً حتى صارا بمنزلة المترادفين. وصار من العدل أن لا يضرّ المرء أخاه وأن لا يحبّ له إلاّ ما يحبّ لنفسه[4]. وصار من واجبات المعاملات النصيحة[5] والصّدق. وكان من توابع استيفاء الحقوق الإحسان والمسامحة والصفح عن الاعتداء والإمهال في الاقتضاء وما إليها[6]. ولذلك «الأخذ بالعدل» ذُكر دليلاً. وكان هذا خاصة في ترجيح الفتيا[7].

---

(١) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٦٠.

(٢) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٣) النحل، ٩٠.

(٤) «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه». (البخاري، ك. الإيمان، ب. من الإيمان أن يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه، ص ١/ ٩).

(٥) «إنما الدّين النّصيحة». (مسلم، ك. الإيمان، ب. بيان أن الدين النّصيحة، ر. ٩٥، ص ١/ ٧٤).

(٦) انظر الأحاديث: البخاري، ك. البيوع، ب. السهولة والسماحة في الشّراء والبيع، ص ٣/ ٩؛ وانظر أيضاً: الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د .ت، د .ط، ص ٢/ ٧٢ وما بعدها؛ محمصاني، فلسفة التشريع، ص ١٧٠ ـ ١٧٢.

(٧) سعدي، قاموس الشريعة، ص ٢/ ٣٣.

وتستعمل الحيل الفقهية ولو لم تكن دليلاً خاصاً. وتسمّى أيضاً بالمخارج. وقد عرّفها ابن عاشور بأنها إبراز عمل ممنوع شرعاً في صورة عمل جائز، أو عمل غير شرعي غير معتدّ به شرعاً في صورة عمل معتدّ به. أما السعي إلى عمل مأذون بصورة غير صورته أو بإيجاد وسائله فليس تحيّلاً ولكنه يسمّى تدبيراً أو حرصاً أو ورعاً[1]. إذ الحيلة في ظاهرها ليست إلاّ تذرّعاً إلى تغيير الحكم الشرعي بواسطة تغيّر في الألفاظ أو تصرّف بظاهر العقود، بقطع النظر عن جوهر المصالح أو المفاسد المرتّبة عليها. إنها في جملتها مقبولة لدى جمهور الأئمة والفقهاء. فكأن الأحكام الشرعية منوطة بشكل الصيغ والألفاظ لا بحقيقة المصالح والمفاسد[2]. ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

١ ـ الحيلة الشرعية المباحة: وهي التحيل على قلب طريقة مشروعة بقصد التوصّل إلى ثبات حق أو دفع مظلمة أو إلى التيسير بسبب الحاجة. فهذا الضرب من الحيل لا يهدم مصلحة شرعية. فهو إذن جائز في جميع المذاهب الإسلامية.

٢ ـ هو الذي يقصد منه التحيّل على قلب الأحكام الثابتة شرعاً إلى أحكام أخرى، بفعل صحيح الظاهر لغو في الباطن. وهذا القسم مختلف فيه. لكن الجمهور أبطله[3].

---

(١) مقاصد الشريعة، ص ١١٥؛ عطيّة، التنظير الفقهي، ص ١٦٦.

(٢) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٣٣ وما بعدها.

(٣) ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ١٠٣، ١٤٤، ١٤٦، ٢٨٩؛ ابن تيمية، القواعد النورانية الفقهية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م، ط. ١، ص ١٣٠ ـ ١٣١؛ السرخسي، المبسوط، ص ٣٠/ ٢٠٩؛ النجفي: أبو القاسم نجم الدّين جعفر بن الحسن (٦٧٦)، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق وتعليق: عبد الحسين محمد علي، مطبعة الآداب، النجف، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ط ١، ص ٣/ ٣١؛ علي: سيد عواد، الحيل بين المشروع والممنوع، حولية الجامعة الإسلامية العالمية، جويلية ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، د .ط، ص ٩٩؛ الحجوي، الفكر السامي، ص ١/ ٣٦٤؛ العبدلاوي، أصول القانون، ص ١/ ٢٥٥ ـ ٢٥٠؛ رضا، الفتاوى، ص ٤/ ١٥٥٢ ـ ١٥٥٤؛ أبو زهرة، ابن تيمية، ص ٥٠٤ ـ ٥٠٠؛ حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ٢٨٦ ـ ٢٩٢؛ محمصاني، فلسفة التشريع الإسلامي، ص ٢٢٢ وما بعدها؛ ابن إبراهيم،

وباختصار فإنّي ذكرت هنا اثنين وخمسين دليلاً. وسأبدأ تفصيل هذه الأدلة المذكورة التي يدخل التغيّر في إطارها.

---

الحيل الفقهية في المعاملات المالية، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣م، د .ط، ص ٢٧.

# الفصل الأول
# المصادر الأصلية

## المبحث الأول: الكتاب

هو القرآن المنزّل على محمد ﷺ لهداية الناس وبيان الطريق المستقيم التي يسلكونها. نزل به جبريل عليه السلام على رسول الله ﷺ بلفظه ومعناه[1]. يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾[2].

لم يكن القرآن الكريم في أكثر أحكامه مفصّلاً، يذكر الوقائع ويتبع الصور والجزئيات. لأن التشريعات العملية تتبع تجدّد الحوادث، وتختلف تبعاً لاختلاف الزمان والمكان. والقرآن هو في الوقت نفسه كتاب هداية وإرشاد. لذلك ترك التفصيل إلى السنّة وأمر باتّباع الرسول ﷺ فقال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[3]. وقال أيضاً: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[4]. وفرض الله تعالى على الرسول تبيان قوله، فقال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[5].

آثر القرآن الإجمال واكتفى في أغلب الأحيان بالإشارة إلى مقاصد التشريع وقواعده الكلية، ثم يترك للمجتهدين فرصة الفهم[6] والاستنباط على ضوء هذه

---

(1) أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٠٧؛ الخضري، أصول الفقه، ص ٢٠٧؛ شلبي: مصطفى، المدخل، ص ٢٢٣؛ الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ٨٦.

(2) الشعراء، ١٩٢ ـ ١٩٥.

(3) الحشر، ٧.

(4) النساء، ٨٠.

(5) النحل، ٤٤.

(6) منهج القرآن في تقريره للأحكام الشرعية، بما هو جار على نحو كلّي غالباً كان من أهمّ مناشىء اختلاف اجتهادات الفقهاء، إن لم يكن هو المنشأ الرئيسي فيه. (الدريني،

القواعد وتلك المقاصد[1] وتساعد السنّة وإن كانت آحادية في بيان ما أجمله أو تشريع ما تركه. لأن السنّة قد فصّلت نواحي لا بدّ فيها من التفصيل وتسمّى هذه النواحي بمواطن الخلاف والجدل. ويمكن أن يكون هذا في العبادات أو في المعاملات أو في العقائد. لأن القرآن ابتنى هذه القواعد التي لا تختلف ولا تتغيّر بتغيّر الأزمنة والأمكنة[2]. لكنه ترك الإيجاز في تشريع المواريث ومحرّمات النكاح والصوم والحج وعقوبة بعض الجرائم. لأنه أراد أن يحكم فيه أهل الرأي في دائرة ما بيّن لهم من مقاصد أو من قواعد. لذلك لم يذكر التفاصيل في حلّ البيع واستيثاق الديون. وعرض القيام بالقسط والعدل في الشهادة والقضاء ولم يذكر طرق الشهادة ولا كيفية القضاء ولا طريق رفع الدعوى. عرض عقوبات بعض الجنايات ولم يذكر مقدر المسروق ولا مقدار النيّة، وهكذا. أجمل بالمبادىء العامة، كقاعدة «اليسر ورفع الحرج» وقاعدة «دفع الضرر» وقاعدة «الصلاح والفساد» وقاعدة «سد الذرائع» وأمثال ذلك مما أفرده العلماء بالتّدوين، وأخذ عندهم حكم المعلوم بالضرورة. وقد كان هذا الوضع «تفصيل ما لا يتغيّر وإجمال ما يتغيّر» من ضروريات خلود الشريعة ودوامها. فليس من المعقول أن تعرض شريعة جاءت على أساس من الخلود

---

دراسات وبحوث، ص ٢/ ٦١٣؛ القرضاوي، وجوب تطبيق الشريعة، ص ٩٦).

وكان أيضاً اختلاف القراءات من أسباب اختلاف الفقهاء. فقد ترد عن رسول الله ﷺ قراءات بطرق متواترة، فيكون ورودها سبباً للاختلاف في الأحكام المستنبطة. طبعاً لا يجوز العمل بالشاذ، ولا يثبت العمل إلاّ بخبر يغلب على الظّنّ صحّته. (الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص ٣٨؛ ابن حاجب: أبو عمرو عثمان المقري، منتهى الوصول والأمل في علم الأصول والجدل، مطبعة الاتحاد، القاهرة، د .ت، د .ط، ص ٣٤).

(١) القرآن من طبيعة نظمه البليغ المعجز ذو وجوه في المعاني. ويتعيّن على المجتهدين بالرأي ترجيح ما يناسب مصالح الناس في كل زمن من تلك المعاني أو الأحكام المحتملة. وهذا سبب آخر في اختلاف الفقهاء. لأن الظروف في تشكيل دليل الحكم وعلّته تتغيّر بالضرورة، فضلاً عن كلّيات القرآن الكريم وأصوله العامة. (الدريني، دراسات وبحوث، ص ٢/ ٦١٤؛ الداليبي، المدخل، ص ٢٩).

(٢) متولّي، الإسلام ومبادىء نظام الحكم، ص ٢٥ ـ ٢٦؛ شلبي: مصطفى، المدخل، ص ٢٢٧.

والبقاء والعموم لتفصيل أحكام الجزئيات التي تقع في حاضرها ومستقبلها. فإنها مع كثرتها الناشئة في كثرة التعامل وألوانه، متجدّدة بتجدّد الزمن وصور الحياة. لذلك جاء القرآن بالقواعد العامة والمقاصد التي ينشدها للعالم، وحثّ على الاجتهاد واستنباط الأحكام الجزئية[1].

وخلاصة القول إن في القرآن أدلّة على تغيّر الأحكام الشرعية بنسب مقدّرة. وهي مبثوثة في آيات الأحكام. ويمكن ذكرها على الوجه التالي:

١ ـ إن أحكام العبادات مفصّلة. وأما أحكام المعاملات فموجزة على رغم كثرة مواضعها. مثلاً: أحكام العبادات: ٨٩ آية، وأحكام المعاملات: ٢١٧ آية، منها ٧٠ آية في أحكام الأسرة و٧٠ آية في أحكام الديون و١٣ آية في أحكام القضاء و٣٠ آية في التشريع الجنائي و١٠ آيات في أحكام الإدارة و٢٥ آية في السير و١٠ آيات في اقتصاد الدولة. لذلك تصل نسبة أحكام العبادات إلى ٢٨٪ في الحساب المائوي[2]. وهذا يشير إلى ثبوت أحكام العبادات وتغيّر أحكام المعاملات على حسب الظروف[3].

٢ ـ صدرت عن الأحكام القرآنية قواعد عامة كلية قابلة للتغيّر في الشكل والتطبيق على حسب التغيّرات وضرورات الاجتهاد وثابتة في الأصل، مثلما كان في «الأصل في الأشياء الإباحة»[4] والشورى[5]

---

(١) شلتوت: محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشرق، القاهرة، ١٩٧٤، د. ط، ص ٥٠٩ ـ ٥١٠.

(٢) قارامان: خير الدين، الفقه الإسلامي، منشورات أنصار، استانبول، ١٩٨٧م، د. ط، ص ١/١١٣؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٣) شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٥٠٩؛ فيض الله، التعريف بالفقه الإسلامي، ص ٢٥؛ الذهبي، الشريعة الإسلامية، ص ١٥؛ حسين: الخضر، رسائل الإصلاح، ص ٣، ٢١ ـ ٢٢؛ الحنبلي، أصول الفقه، ص ١٨ ـ ٢١؛ زيد، المصلحة والطوفي، ص ٢٣؛ خلاف: عبد الوهاب، مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه، دار القلم، الكويت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ط. ٣، ص ١٥٧ ـ ١٥٩.

(٤) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (البقرة ٢٩)؛ وقال أيضاً: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان ٢٠).

(٥) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى ٣٨).

والعدل[1] والتوازن بين الجريمة والعقوبة[2] وحرمة الكسب الباطل[3] والتعاون في البرّ والتقوى[4] والمحافظة على المعاهدة[5] ورفع الحرج[6] وإباحة الحرام عند الضرورة[7].

٣ ـ وسكت القرآن عن بعض الأشياء وخاصة في المعاملات. مثلما كان في أحكام الإسراف. لأنه ترك المجال للقياس. ويجب علينا السكوت أيضاً. لأن ميدان المسكوت ميدان العفو والاجتهاد. لا تضاد بين السكوت وشمولية القرآن[8]. لأن الكلّ يوجد فيه بقواعد عامة لا بقواعد عامة غير مفصلة[9].

(١) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ (النحل ٩٠)، وانظر أيضاً: الشورى ١٥؛ المائدة ٨؛ الأنعام ١٥٢.

(٢) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿وَجَزَاؤُا سَيِّئَةٍ سيئة مِثْلُهَا﴾ (الشورى ٤٠).

(٣) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الحُكَّام لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْم وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة ١٨٨)؛ وقال أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالبَاطِلِ إلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء ٢٩).

(٤) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (المائدة ٢).

(٥) قال تعالى في هذا الموضوع: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾ (المائدة ١).

(٦) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج ٧٨). وانظر أيضاً: المائدة ٦؛ النور ٦١؛ الأحزاب ٣٧؛ الفتح ١٧.

(٧) قال تعالى في جواز أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله به للمضطرّين: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ المَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمُ الخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النحل ١١٥)، وانظر: المائدة ٣؛ الأنعام ١٤٥؛ انظرّ أيضاً: محمصاني، فلسفة التشريع، ص ٣٢ ـ ٣٣؛ قارامان، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، منشورات ISAM، استانبول، ١٩٩٦م، د. ط، ص ٣٠ ـ ٣١؛ خلاف، مصادر التشريع، ص ١٦١؛ الدريني، دراسات وبحوث، ص ٢/٦١٣؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٦١ ـ ٦٢؛ الحنبلي، أصول الفقه، ص ٢٢؛ متولي، الإسلام ومبادىء نظام الحكم، ص ٢٧ ـ ٢٩؛ زيد، المصلحة، ٢٥؛ أبو زهرة، محاضرات في مصادر الفقه الإسلامي ـ الكتاب والسنة، مطابع دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م، د. ط، ص ٥٩.

(٨) قال تعالى في شمولية القرآن مخاطباً النبي ﷺ: ﴿... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل ٨٩).

(٩) الشاطبي، الموافقات، ص ٦٠ ـ ٦١؛ الشاطبي، الاعتصام، ص ١/١٠٤، ص ٢/١٥٥؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٤٦ ـ ١٤٨.

ولأن الله تعالى لا ينسى أي شيء[1]. لذلك تُسُع الأحكام الشرعية مستنبطة[2]. وحكم العدل أيضاً شبيه بحكم الإسراف[3] في الإيجاز والشمولية. لأن الله تعالى ذكر شرط أهلية القضاة والعدالة وترك أصول المحاكمة إلى الاجتهاد حسب الشروط[4].

٤ ـ كثرة طرق الدلالات في آيات الأحكام مع قلّة عددها. لأن الدلالة تكون إما بالمنطوق وإما بالمفهوم. ودلالة المنطوق تنقسم إلى أربعة أقسام:

١ ـ دلالة العبارة.

٢ ـ دلالة الإشارة.

٣ ـ دلالة الدّلالة.

٤ ـ دلالة الاقتضاء.

والدلالة بالمفهوم تنقسم إلى قسمين:

أ ـ المفهوم الموافق.

ب ـ المفهوم المخالف. وهذا المفهوم المخالف ينقسم بدوره إلى أربعة أقسام: مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد[5].

وهذا أيضاً يسمح بتغيّر الأحكام. لأن القرآن في طبيعة نظمه البليغ المعجز ذو وجوه في المعاني[6].

٥ ـ إمكان التخصيص في الأحكام الشرعية. وهذا يمكن بالشرط والصفة

---

(١) قال تعالى مشيراً إلى هذا الموضوع: ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا**﴾ (مريم ٦٤). انظر أيضاً: طه ٥٢.

(٢) خلاف، مصادر التشريع، ص ١٥٧ ـ ١٥٩؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٤٣.

(٣) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**...﴾ (النساء ٥٨). وانظر أيضاً: المائدة ٤٩.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٢٠٢.

(٥) خلاف، مصادر التشريع، ص ١٥٩ ـ ١٦٠؛ خلاف، علم أصول الفقه، مكتبة الدّعوة الإسلامية، د .ت، ط. ٨، ص ١٤٣؛ القرضاوي، وجوب تطبيق الشريعة، ص ٩٦؛ حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ٢٣٧ وما بعدها.

(٦) الدريني، دراسات وبحوث، ص ٦١٤.

والاستثناء والغاية. وهذه الأربعة تقبل غير مستقلّة، وأخرى تقبل مستقلّة. وهي العقل والعرف والقياس والمصالح المرسلة والإجماع[1]. وهذا أيضاً يسمح بتغيّر الأحكام.

٦ ـ إمكان تعليل الأحكام. لأن القرآن يصرّح بالغاية من الأحكام، مثلما كان في حرمة الخمر والميسر لتسبّبهما في العداوة والابتعاد عن ذكر الله تعالى[2]. ولذلك يمكن أن نجد أحكاماً مناسباً حسب الشروط والظروف[3].

## المبحث الثاني: السنّة

لقد أجمع المسلمون على أن سنّة رسول الله ﷺ حجّة في الدين ودليل من أدلّة الأحكام[4]، وهي لغة: الطريقة، العادة. وأما اصطلاحاً فهي مشتركة بين ما صدر عن النبيّ ﷺ من قول أو فعل أو تقرير وبين ما واظب عليه النبي ﷺ بلا وجوب. وتطلق أيضاً في مقابلة البدعة[5]. إذ هي أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته[6]. إما تقرّر حكماً شرعه الله تعالى في القرآن أو تبيّنه أو تأتي بحكم جديد مما ليس في القرآن وإن نازع في هذا الأخير بعض الأصوليين كالشاطبي. فإن كانت تقرّر ما شرعه الله في القرآن فقد رأينا أن أحكام القرآن تترك مجالاً من المرونة ما لا يضيق بالأحكام للناس ولا يقصر عن حاجاتهم.

---

(١) الآمدي، الإحكام، ص ٢/٤٠٩ وما بعدها؛ الدريني، أصول التشريع الإسلامي، ص ٥٠٩ وما بعدها.

(٢) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسَرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُم تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ العَدَاوَةَ وَالبَغْضَاءَ فِي الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلوةِ. فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة ٩١).

(٣) خلاف، مصادر التشريع، ص ١٦٠ ـ ١٦١، زيد، المصلحة، ص ٢٥؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٤٧.

(٤) الخضري، أصول الفقه، ص ٢٣٨.

(٥) الموافقات، الشاطبي، ص ٤/٣؛ التعريفات، الجرجاني، ص ١٢٢؛ أصول الفقه، الخضري، ص ٢١٣.

(٦) الآمدي، الإحكام، ص ١/٢٤١؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ١٠٦؛ الفاسي، مقاصد الشريعة، ١٠٨؛ الشاطبي، الموافقات، ص ٤/٣، ٢٢، ٤٣.

وإن كانت تبيّن ما أجمله القرآن وتفصّله فيغلب أن يكون ذلك البيان عاماً في كل البيئات والأزمنة، ليس وقتياً أي غير خاص بزمن التشريع أو بوجود سبب كتبيينه الصّلاة والصوم ومناسك الحج ومقادير الزّكاة وما إليها[١]. لكن السنّة لم تبيّن كثيراً من مضمون آي القرآن الكريم ليتناوله المجتهدون باجتهادهم[٢]. فكان هذا سبباً هاماً من أسباب اختلاف الفقهاء، قصداً من المشرّع أيضاً. إذ لم يكلّف الرسول ﷺ ببيان السنّة. ولو كلّف لصدع بأمر ربّه. فثبت أن اختلاف وجهات نظر الفقهاء فيما فيه مجال الاجتهاد وفيما لم تبيّنه السنّة كان أمراً مقصوداً من المشرّع نفسه تيسيراً على الناس في تدبير أصول معايشهم[٣].

وإن كانت تسن حكماً جديداً ليس في القرآن كتحريم نكاح المرأة على بنت أخيها أو على بنت أختها فقد يقترن بالحكم ما يبيّن علّته، كقوله ﷺ في هذا الحال: «إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»[٤]. فينفتح بذلك باب القياس، وتكون مرونة في التشريع[٥].

لقد فتح الرسول ﷺ باب التغيّر والتجديد والتطوّر في حياته كما في الآتي[٦]:

١ ـ سدّ باب الأسئلة. لأنه كان يعرف أن التصريحات ستسدّ أمام الأمة باب الاجتهاد والتغيّر.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ص ٤/ ٩ وما بعدها؛ فيض الله، التعريف بالفقه، ص ٢٨؛ زيد، المصلحة، ص ٢٨ ـ ٢٦؛ متولي، الإسلام ومبادىء نظام الحكم، ص ٣٢ ـ ٣٤؛ خلاف، مصادر التشريع، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٢) الموافقات، الشاطبي، ص ٤/ ٦؛ الدريني، دراسات وبحوث، ص ٢/ ٦١٤.

(٣) الدريني، دراسات وبحوث، ص ٢/ ٦١٤؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٤) أبو داود، ك. النكاح، ب. ما يكره أن يجمع بينهنّ من النساء، ر. ٢٠٦٥، ص ٢/ ٥٥٣ ـ ٥٥٤؛ أحمد، مسند أبي هريرة، ص ٢/ ٥١٦.

(٥) خلاف، مصادر التشريع، ص ١٦٤؛ زيد، المصلحة، ص ٢٦ ـ ٢٧؛ فيض الله، التعريف بالفقه، ص ٢٩.

(٦) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ١٤٧؛ قارامان، التقليد والتجديد في الفقه، ص ٣١.

٢ ـ قسّم السنن إلى ضروري التطبيق (الفرض) وغير الضروري (المستحبّ). ونفهم هذا من بيانه ﷺ.

٣ ـ فتح باب الاجتهاد بدوره. وتدلّ على ذلك استشارته للآخرين وتبيينه بأن المجتهد مأجور وإن لم يكن مصيباً[١].

والخلاصة إن في الأحاديث النبوية قسما يشرّع أحكاماً عامة. وهذا القسم قابل للتغيّر في الفروع، مثل حديث: «إنما الأعمل بالنيّات»[٢]. وقسم يبيّن الخصوصيات بين الناس أو في بعض الأحكام الشرعية. وهذا ليس مانعاً لتغيّر الأحكام. وقسم يدخل إما في اجتهاد النبي ﷺ[٣]، وإما في أحواله الخاصة وإما في النّوافل وإما فيما ليس ضروري الاتّباع. وهذا أيضاً لا يمنع من تغيّر الأحكام. بل قسم الاجتهاد يؤيّده[٤].

ويمكن أيضاً أن ننظر إلى تصرّفات الرسول ﷺ من جهة الفتوى والإمامة. لأن وجوب العمل بالسنّة مطلقاً ينقسم إلى قسمين:

١ ـ التزام العمل بمدلولها دون أي تبديل أو تحريف فيه إلى يوم الدّين، من غير اعتبار لحكم حاكم أو إذن إمام. وهذا المعنى هو المراعى في الغالب من سنّة الرسول ﷺ. وقد ضبطه العلماء بأنه ما تصرّف فيه ﷺ بالفتوى والتبليغ. وذلك كسنّته في الصلاة والزكاة وأنواع العبادات و لمعاملات مثل عقود البيوع والهبات وغيرها. إذ أن عمله في مثل هذا لا يعدو ترجمة حكم الله تعالى

---

(١) قال النبي ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران. وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد» (البخاري، ك. الاعتصامب الكتابوالسنّة، ب. أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ص ٨/ ١٥٧).

(٢) البخاري، ك. بدء الوحي، ب. كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ص ١/ ٢.

(٣) مثل قوله في الغيلة، وهو: «لقد هممت أن أنهى عن الغيلة (بالكسر، وهي أن يجامع الرجل المرأة وهي مرضعة) فنظرت في الرّوم وفارس فإذا هم يغيلون أولادهم فلا تضرّ أولادهم». (أبو داود، ك. الطب، ب. في الغيْل، ر. ٣٨٨٢، ص ٤/ ٢١١ ـ ٢١٢).

(٤) الفتاوى، رضا، ٥/ ٢٠٣٦ ـ ٢٠٤٠؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٥٦؛ أردوغان، السنّة بين توازن العقل والنقل، منشورات وقف الإلهيات بجامعة مارمارا، استانبول، ١٩٩٦، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٥؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ٦٨ ـ ٦٩؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ٣٥٧ ـ ٣٥٨؛ زيد، المصلحة، ص ٢٦ ـ ٢٧.

وبيانه التفصيلي للخلائق. وليس له في ذلك من خيرة لأي تغيير أو تبديل.

٢ ـ إلتزام خطّته ومبدئه ﷺ في سياسة الأمور ومعالجة القضايا. وخطّته فيهما إنما هي تحرّي حكم الله عزّ وجلّ فيما لا شاهد قاطعاً فيه بالوسائل والأسباب الحكيمة. ولمّا كانت قيمة الأسباب والوسائل، وطرق الحكمة وحسن التدبير، كل ذلك يختلف من حين لآخر ومن بلدة لأخرى، كان التزام خطّته ومنهجه ليس باتّباع جزئيات أعماله ووقائع أحواله من حيث هي. وإنّما يكون ذلك بالتزام الأساس الكلي والمبدأ العام الشامل لتلك الجزئيات وأشباهها. ولا تخلو سنته الشريفة من الكثير من هذا النوع. وقد ضبطه العلماء بأنه ما تصرّف الرسول ﷺ بوصف كونه إماماً وحاكماً[1]. ومثال هذا تقسيم الأرض التي افتتحها المسلمون عنوة. فقد ذهبت المالكية والحنفيّة إلى أن تقسيمه ﷺ خيبر بين المسلمين إنما هو من قبيل التصرّف بالإمامة. فللإمام من بعده أن يجتهد في ذلك حسب المصلحة. وذهب الإمام الشافعي والإمام أحمد إلى أنه تصرّف بالفتوى واتّباعه واجب. وكذلك التغريب في حدّ الزّنا من تصرفاته الإمامية ومن جملة التّعزير. وأخذه الحنفيّة[2]. ونفهم من هذا أن سنّة النبي ﷺ ليست كلها ترجمة وتبليغاً لجوهر حكم الله تعالى، وإن كان غالبها كذلك. بل فيها مجرّد تلمّس لحجج الأحكام أو سير المصالح، وفيها ما هو مجرّد سياسة لدرء منكر أو الحمل على معروف، وإن كان جملة هذا كلّه داخلاً في أوامر الله وشريعته[3]. ويمكن الاجتهاد في هذا القسم بشرط عدم مخالفة النصوص[4].

على ضوء هذا البيان يتضح أن النصوص التشريعية في السنّة ليست عقبة في سبيل التطوّر التشريعي. لأنه إذا قام الدليل على أن ما شرع بها شرع لمصلحة

---

(١) السرخسي، المبسوط، ص ٣٦/ ٤٤؛ الجصّاص: أبو بكر أحمد بن علي الرّازي، أحكام القرآن، المطبعة البهية، مصر، ١٣٤٧هـ، ص ٣/ ٣١٤؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٦٦ ـ ١٦٧؛ الحجوي، الفكر السّامي، ص ٢/ ٥١٣.

(٢) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٣) البوطي، ضوابط المصلحة، ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٤) أبو زهرة، موسوعة الفقه، ص ١/ ٢٣٩.

خاصة زمنية دار الحكم مع هذه المصلحة وجوداً وعدماً[1]، كقوله: «لولا قومك حديثو عهد بالشرك لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم». فبناء البيت على قواعده الأولى أمر مطلوب. ولكن النبي ﷺ تركه مخافة افتتان الناس به لحداثتهم بالكفر. فقد أخذ بحكم شرعي بدل آخر لمصلحة أرجح[2].

ولذلك أجاب الرسول ﷺ بأجوبة مختلفة على أسئلة مختلفة عن أفضل الأعمال. لأن أهمية الأمور تختلف على حسب الظروف. مرة قال: «الإيمان بالله ثم الجهاد ثم حجّ مبرور»[3] ومرّة قال: «الصّلاة لوقتها ثم برّ الوالدين ثم الجهاد في سبيل الله»[4]. ومرّة قال: «الحبّ في الله والبغض في الله»[5] ومرّة قال: «العجّ والثجّ»[6].

وقد أجاب الرسول ﷺ أيضاً في أوقات مختلفة على أسئلة خير المسلمين وخير الناس وخير الإسلام. مرّة قال: «تطعم الطعام وتقرأ السّلام على من عرفت ومن لم تعرف»[7]. ومرّة قال: «من سلم المسلمون من لسانه ويده»[8]. ومرّة قال: «رجل يجاهد في سبيل الله بماله ونفسه، ثم مؤمن في شعب من الشّعاب يعبد الله ربّه ويدع الناس من شرّه»[9]. ومرّة قال: «كل

---

(١) خلاف، مصادر التشريع، ص ١٦٤.

(٢) البخاري، ك. الحج، ب. فضل مكة وبنيانها، ص ٢/١٥٦؛ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢)، فتح الباري، تخريج: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ص ١/ ٢٢٥؛ ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/٨؛ الزحيلي، أصول الفقه، ص ٥١٧؛ الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣٢٦.

(٣) الدارمي، السنن، ك. الرقاق، ب. أي الأعمال أفضل، ص ٧٠٣.

(٤) البخاري، ك. الأدب، ب. البرّ والصّلة، ص ١/ ٦٩.

(٥) أبو داود، ك. السنّة، ب. مجانبة أهل الأهواء، ر. ٤٥٩٩، ص ٥/ ٧.

(٦) العجّ رفع الصّوت بالتّلبية والثجّ سيلان دماء الهدي والأضاحي. (الدارمي، ك. المناسك، ر. ٨، ص ٤٢٨).

(٧) مسلم، ك. الإيمان، ب. بيان تفاصيل الإسلام وأيّ أموره أفضل، ر. ٦٣، ص ١/ ٦٥.

(٨) مسلم، ك. الإيمان، ب. بيان تفاصيل الإسلام وأيّ أموره أفضل، ر. ٦٤، ص ١/ ٦٥.

(٩) مسلم، ك. الإمارة، ب. فضل الجهاد والرّباط، ر. ١٢٢، ص ٢/ ١٥٠٣.

مخوم القلب، صدوق اللسان». قالوا: صدوق اللسان نعرفه، فما مخوم القلب؟ قال: «هو التقي النقي، لا إثم فيه ولا بغي ولا غلّ ولا حسد»[1].

وأيضاً كان جواب النبي ﷺ يختلف في بعض المسائل لاختلاف حال السائل. مثل ذلك أنه سئل عن مباشرة[2] الصائم، فرخص فيها مرّة ونهى عنها مرة. فإذا الذي رخّص له شيخ وإذا الذي نهاه شاب[3].

ولذلك أيضاً كان يخصّ قوماً بالعلم دون قوم كراهة أن لا يفهموا المراد فيقعوا في المحظور. ومثال ذلك أنه قال لمعاذ بن جبل: «ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صدقاً من قلبه إلاّ حرّمه الله على النار». قال معاذ: أفلا أخبر به الناس فيستبشروا؟ قال: «إذا يتّكلوا». وأخبر بها معاذ عند موته تأثّماً[4].

وأيضاً فرّق الرسول ﷺ في الحكم بين لقطة الذهب والفضّة وبين لقطة ضالّة الحيوان. بل فرّق بين لقطة ضالّة الحيوان بحسب نوع الحيوان الملقوط. فمن وجد لقطة ذهب أو فضة أو غيرها من الأموال غير الحيوان فيجب عليه أن يعرّفها سنة. ومن وجد لقطة الغنم (ضالّة الغنم) في مكان بعيد عن العمران فله أن يأخذها من غير أن يعرّف بها. ومن وجد لقطة الإبل (ضالّة الإبل) فعليه أن يدعها ويلتقطها[5]. وسبب تفريق الرسول ﷺ بين لقطة الذهب والفضة وبين لقطة الغنم والإبل اختلاف أحوال كلّ واحدة منها كما جاء في أحاديث كثيرة[6].

---

(١) ابن ماجه، ك. الزهد، ب. الورع والتقوى، ر. ٤٢١٦، ص ٢/١٤٠٩ ـ ١٤١٠.

(٢) المباشرة فعل غير الجماع بدليل ما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها في حرمة الفرج، ك. الصوم، ب. المباشرة للصائم، ص ٢/ ٢٣٣.

(٣) أبو داود، ك. الصوم، ب. كراهيته للشباب، ر. ٢٣٨٧، ص ٧٨٠ ـ ٧٨١؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٤/ ٢٣٦.

(٤) البخاري، ك. العلم، ب. من خصّ بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا، ص ١/ ٤١؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ص ١/ ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٥) النمر، السنّة والتشريع، ص ٤٩ ـ ٥٢.

(٦) البخاري، ك. القطة، ب. ١ ـ ٤، ص ٣/ ٩٢ ـ ٩٣.

وأيضاً نهى النبي ﷺ عن ادّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام وأمر بالتصدّق بالباقي. ثم أباح ادّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام في السنة التي بعدها. وذلك لاختلاف الحال. لأن بعض الناس من الأعراب كانوا محتاجين في السنة السابقة[1].

ونهى النبي ﷺ عن قطع الأيدي في الغزو[2]. فهذا حدّ من حدود الله. وقد نهى عن إقامته في الغزو خشية أن يترتّب عليه ما هو أبغض إلى الله من تأخيره أو حتى تعطيله من لحوق صاحبه بالمشركين حميّة وغضباً[3].

## المبحث الثالث: الإجماع

الإجماع لغة العزم والاتّفاق، أما اصطلاحاً فهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر على أمر ديني[4]. وصدر فكر الإجماع من فكر الشورى[5]. وأيّده قول النبي ﷺ: «من فارق الجماعة شبراً مات ميتة جاهلية»[6]. لأن المخالفة بعد اتفاق الأمة لا تجوز. ﴿﴾[7]، وهذا يوجب اتّباع سبيل المؤمنين[8] وقال النبي ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[9].

---

(١) البخاري، ك. الأضاحي، ب. ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يُتزوّد منها، ٦/ ٢٣٩؛ وانظر أيضاً: الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣٢٦.

(٢) البيهقي، السنن، ص ٩/ ١٠٤؛ ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ١/ ١٥.

(٣) ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ٩ ـ ١٠؛ عويش: عبد الحميد ميهوب، أحكام الإفتاء والاستفتاء، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ١٢٧. وانظر «المكان» أيضاً: ص ٨٥.

(٤) الجرجاني، التعريفات، ص ١٠؛ الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ١١٨؛ الآمدي، الأحكام، ص ١/ ٢٨١ ـ ٢٨٢؛ الرّازي، المحصول: ص ٤/ ٢٠؛ السعدي، قاموس الشريعة، ص ١/ ١٦١ ـ ١٦٩؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٩٨.

(٥) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٥٧؛ خلاّف، مصادر لتشريع، ص ١٦٥؛ فيض الله، التعريف بالفقه الإسلامي، ص ٩٨.

(٦) البخاري، ك. الفتن، ب. قول النبي ﷺ «سترون بعدي أموراً تنكرونها»، ص ٨/ ١٧

(٧) النساء، ١١٥.

(٨) أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٤٦٣.

(٩) الدّارمي، مقدمة، ب. ما أعطي النبي ﷺ من الفضل، ص ٢٩.

يصعب وقوع الإجماع بشروطه الكاملة على اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور بعد النبي ﷺ على حكم شرعي في أمر من الأمور العملية. فالشيعة ترى الإجماع هو إجماع أئمتهم أو المجتهدين منهم، في حين ينكره النظّام وبعض الخوارج[1].

وقرّر الفقهاء أن الإجماع لا يجوز نسخه بالإجماع بغير تفصيل. لكن الإجماع الاجتهادي أو الإجماع المستند إلى المصلحة، فإنه يجوز أن ينسخ بإجماع لاحق إذا تغيّرت المصلحة التي بني عليها الإجماع السابق. لأن حجيّة الإجماع المستند إلى المصلحة، إنما هي بالنظر إلى تحقيق المصلحة التي أجمع المجتهدون على الحكم لأجلها. فإذا تغيّرت تلك المصلحة لم يكن هناك وجه لبقاء حجيّة ذلك الإجماع. فتجوز مخالفته وتشريع الحكم المحقّق للمصلحة الجديدة[2]. وهذا مثاله: لو أجمع المسلمون في وقت من الأوقات على ضرورة قتل الأسرى أو استرقاقهم نظراً لمصلحة تستدعي ذلك كالمعاملة

---

(١) الرازي، المحصول، ص ٤/ ١٠٠؛ الحوذاني: محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطّاب الحنبلي (٥١٠)، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة، دار المدني للطباعة، مكة المكرمة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، ط. ١، ص ٣/ ٢٥٦.

(٢) الإسنوي: عبد الرحيم بن حسن الشافعي (٧٧٢)، أصول نهاية السول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي (٦٨٥)، المطبعة السّلفية، القاهرة، ص ٣/ ٨٨١ ـ ٨٨٣؛ ابن التجّار محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي (٩٧٢)، شرح الكواكب المنيرة، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ٢/ ٢١١؛ ابن الخضر: مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله ـ ابن عبد السلام: شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم ـ بن عبد الحليم: تقي الدين أبو العباس أحمد، المسودّة في أصول الفقه، جمع: أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحرّاني الحنبلي (٧٤٥) تحقيق وتعليق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ص ٢/ ٣٤٣؛ الشيرازي: أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي (٤٧٦)، التبصرة في أصول الفقه، شرح وتحقيق: هيتو: محمد حسن، دار الفكر، ص ٣٧٥؛ إبراهيم لبلقيني، الميسّر في أصول الفقه، ص ١٢٢ ـ ١٢٣؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ١٦٨؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٥٦؛ الحنبلي، أصول الفقه، ١٣٦٨هـ، ط. ١، ص ٢٤ ـ ٢٦؛ الحنبلي، التمهيد في أصول الفقه، ص ٢/ ٣٨٨؛ أبو جيب، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دار الفكر، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ط. ٢، ص ١/ ٥١.

بالمثل، ثم أجمعوا في وقت آخر على خلاف ذلك نظراً لزوال الحالة السابقة. ومثاله أيضاً إجماع المسلمين في عصر ما على عقد صلح بينهم وبين الكافرين لمصلحة تستدعي ذلك، ثم رأوا من بعدهم أن المصلحة في غير ذلك وأجمعوا على عدم الصلح لزوال تلك المصلحة[1].

والذي لا شكّ فيه أن الإجماع مصدر تشريعي كثير الخصب، لأن الأمة تستطيع أن تواجه به كل ما يقع من أحداث وأن تساير به الزمن وتكفل لمختلف البيئات مصالحها المختلفة. وقد استعمل الصحابة الإجماع[2]. لكنه صعب انعقاده بعدهم رغم عدم استحالة ذلك. لذلك يجب فهم الإجماع بمعنى اتفاق المختصين الموجودين حسب الإمكان في أمر ما فيما لا نصّ فيه على وجه من الاستنباط. وقد استعمله الصحابة بهذا المعنى التّشاوري. ويكون هذا سهل التطبيق حسب ضرورة الأحداث والمستجدات، ولا تجمد الشريعة بسبب صعوبة الحصول عليه[3]. وهكذا يسهل الاجتهاد أكثر من القرون السابقة بسبب معرفتنا جلّ الأشياء في الشريعة[4].

يجب أن يكون للإجماع سند. وهذا إما يكون من النص وإما من الأدلة الأخرى مثل العرف والمصلحة. وهذه الأدلة متغيّرة إلاّ النصوص. لذلك خالف التابعون إجماع الصحابة في التسعير. وأجاز الإمام أبو حنيفة ومالك إعطاء الزكاة لبني هاشم عند الضرورة. وأيضاً حين يتوب اللص ويسلّم نفسه. كان لا يطبّق عليه الحدّ في عهد عثمان وعليّ، لكن بعد ذلك أصبح يطبّق[5].

---

(١) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٦١ ـ ٦٣.

(٢) زيد، المصلحة، ص ١٥٩؛ الحنبلي، أصول الفقه، ص ٢٦؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٥٧.

(٣) الإسنوي، نهاية السول، ص ٣/ ٧٧٢؛ خلاّف، مصادر التشريع، ص ١٦٥ ـ ١٦٩؛ الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ١٢٠ ـ ١٢١؛ بلناجي، مناهج التشريع، ص ٢/ ٨٣٢، ٩١٤ ـ ٩١٥؛ حيدبامات، مجال الإسلام، تعريف: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، ص ١٨٣.

(٤) محمد، الفقه الإسلامي، ص ٤٨.

(٥) قارامان، التقليد والتجديد في الفقه، ص ٣١ ـ ٣٢.

فنفهم من هذا أن الأحكام التي تستند إلى الإجماع تتغير حسب تغيّر استنادها. وهذا يكون إطار تغيّر الأحكام المستندة على الإجماع. وأما الأدلة التي تكون سنداً للإجماع فسأذكرها في أمكنتها.

## المبحث الرابع: القياس

هو عبارة عن إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علّة الحكم[١]؛ أو هو مراعاة مصلحة في فرع، بناء على مساواته لأصل في علّة حكمه المنصوص عليه[٢]. ويرى جمهور الفقهاء أن القياس يفيد غلبة الظن. إنما يؤخذ به من حيث لا نصّ فيه، ومتى وُجد النص بطل العمل به[٣]. إذن أساس القياس إدراك العلل[٤]، والأسباب التي بنى الشارع تعالى عليها أحكامه، واتّخذها أساساً للحكم في النّظائر والأشباه. إذن القياس ميزان يعرف به حكم الحوادث التي لم يرد فيها نص من الكتاب والسنّة. لأن الفقهاء أجمعوا على أن نظير الحقّ حقّ ونظير الباطل باطل[٥]. لذلك فإن إطار القياس واسع جداً، حتى في تغيّر الأحكام. وبذلك اتّسعت الشريعة الإسلامية اتّساعاً

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشّبه والمخيّل ومسالك التعليل، تحقيق: أحمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م، ص ١٨؛ الآمدي، الإحكام، ص ٣/ ١٦٧ وما بعدها؛ الرازي، المحصول، ص ٦/ ٩؛ الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ١٢٤؛ خلاّف، مصادر التشريع، ص ١٢٩، الحنبلي، أصول الفقه، ص ٢٦.

(٢) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢١٦.

(٣) الصالح: صبحي، معالم الشريعة، ص ٢٩.

(٤) العلّة هي الوصف الجالب لحكم. وأما التعليل فهو تبيين الأساس الذي وضع الشارع تعالى حكمه عليه (الجرجاني، التعريفات، ص ٦١، ١٥٤؛ الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي (٤٧٤)، كتاب الحدود في الأصول، تحقيق: نزيه حمّاد، مكتبة الزّاعي للطباعة النشر، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م، ط. ١، ص ٧٢؛ خلاّف، مصادر التشريع، ص ٤٧؛ والأصل في الأحكام الشرعية، التعليل عند أبي حنيفة والتعبّد عند الشافعي (الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص ٣٨).

(٥) الآمدي، الإحكام، ص ٤/ ٥؛ البرديسي، الحكم فيما لا نصّ فيه، ص ٧٢؛ الحنبلي: شاكر، أصول الفقه، ص ٢٦؛ حسين: الخضر، رسائل الإصلاح ـ ٣، ص ٣٩؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١١٣ ـ ١١٥.

عظيماً[1]، فعندما تظهر مشكلة يمكن قياسها على نظائرها، وأيضاً إذا غابت العلّة يسقط الحكم، لأنه مستند على الاجتهاد، وهو يتغيّر بحسب العلل، وفي الوقت نفسه ليست الأحكام الشرعية مفصّلة، بل هي قليلة، ولذا تحتاج إلى القياس لكي نهتدي إلى الحلّ والصّواب[2].

وتنقسم الأحكام الشرعية إلى معقول المعنى والتعبّدي على حسب تعليلها[3]. ليس في الإمكان فهم العقل للأحكام التعبّدية كلياً أو جزئياً. لأن القياس لا يفيد إلاّ الظن[4]. لكن معقول المعنى مفهوم[5]. لذلك الاعتبار فيه للمقاصد لا للألفاظ، ولأن الحكم يدور مع علّته وجوداً وعدماً[6]. لكن مع ذلك هناك أحكام لا يمكن فهم علّتها ويجب التزامها فقط، مثلاً نعرف منع حفظ النبيذ في الحنتم والجرّ والمزفّت، لأنها كانت تخمّرها في البلاد الحارة، لكن لماذا لا تقضي المرأة صلاتها لما كانت حائضاً وتقضي صومها؟[7]، ولماذا يُقبلُ التراب للطّهارة، لماذا تمسح على ظهر لخفّ لا تحته؟، وأيضاً لا نعرف علّة عدد ركعات الصلوات وعدد أيام الصيام وعدد الأشواط في طواف

---

(١) محمد، الفقه الإسلامي، ص ٦٢.

(٢) قارامان، التقليد والتجديد في الفقه، ص ٣٢ ـ ٣٤؛ العربي، ص ١٥٦؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ١/ ٦٩ ـ ٧٤؛ البلقيني، الميسّر في أصول الفقه، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

(٣) أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٣٣.

(٤) الغزالي، شفاء الغليل، ص ٦٠٢.

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٤٥ وما بعدها؛ رضا، الفتاوي، ص ٤/ ١٣٥٥، ٥/ ١٧١٥ ـ ١٧١٦.

(٦) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص ٢/ ٣ ـ ٥؛ القاسم، الإسلام وتقنين الأحكام، ص ١٥٥ ـ ١٥٦؛ محمصاني، المبادىء الشرعية في الحجر والنفقات والمواريث والوصيّة في المذهب الحنفي والتشريع اللبناني، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٤م، ص ٤٢.

(٧) البخاري، ك. صوم، ب. الحائض تترك الصوم والصلاة، وقال أبو الزنّاد: «إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيراً على خلاف الرأي. فما يجد المسلمون بداً من اتّباعها من ذلك أن الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة، ص ٢/ ٢٣١.

الكعبة وعدد السّعي بين الصفاء والمروة وعدد الحدود وعدد الكفّارات مثل إطعام عشرة أشخاص أو صوم ثلاثة أيام. لأن العبادات والحدود والكفّارات والفرائض والمقدّرات تقع خارج دائرة القياس[1]. ولذلك أيضاً لا يكفي أن نتصدّق بالحيوان حيّاً أو بثمنه بالنسبة للأضحية. بل يجب نحرها أو ذبحها. إذن لا يمكن تغيّر الأحكام في هذه المواضع. وأما في غيرها فممكن على حسب شروطه[2]، ولا يقاس على الأحكام الخاصة في التشريع، مثل قول النبي ﷺ لخال البراء بن عازب رضي الله عنه، وهو أبو بردة في سؤاله عن داجنٍ جَذَعَة من المعْز في ذبحها: «اذبحها ولا تصلُح لغيرك»[3].

ومثل ذلك جعل النبي ﷺ شهادة أبي خزيمة بن ثابت شهادة رجلين وقوله عليه الصلاة والسلام: «من شهد له خزيمة بن ثابت أو عليه فحسبه»[4].

الأحكام التعبّدية تكون ثابتة بالنصوص. لذلك لا يكون موضوعاً للقياس[5]

---

(١) ليس في الشريعة شيء يخالف القياس، فلم يخبر الله ورسوله شيئاً يناقض صريح العقل، لكن التعبّدات لا تثبت بالقياس، لأن القياس لا يفيد إلاّ ظناً (الغزالي، شفاء الغليل، ص ٦٠٢؛ الرازي، المحصول، ص ٥/ ٣٥٢ ـ ٣٥٥؛ الآمدي، الإحكام، ص ٤/ ٥٤؛ ابن شقرون، الاجتهاد في الفقه والقانون، ص ١٠٥).

(٢) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص ١/ ٢٢؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٢٩٩؛ السرخسي (٤٩٠)، أصول الفقه، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتاب العربي، حيدر آباد، ١٣٧٢هـ، ص ٢/ ١٨٠ ـ ١٨٢؛ الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص ١٣٢؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٤٥ ـ ٥٠، ١١٠ ـ ١١٢.

(٣) البخاري، ك. الأضاحي، ب. قول النبي ﷺ لأبي بُرِدَةَ: ضحّ بالجذع من المعز ولن تجزيء عن أحد بعدك، ص ٦/ ٢٣٦؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ص ١٠/ ١٢؛ ابن حزم، المحلّى، ص ٧/ ٣٦٢.

(٤) أبو داود، ب. إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به، ر. ٣٦٠٧، ص ٤/ ٣١. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ص ٨/ ٣٤٤ ـ ٣٤٥، ٥١٨ ـ ٥١٩؛ علوم القرآن ـ مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ط. ٢، ص ٨٨ ـ ٨٩؛ الزرقاني: محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ط. ١، ص ١٧٥.

(٥) بن علي: أبو الحسين محمد، المعتمد في أصول الفقه، دمشق، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، ص ٢٧٤ وما بعدها.

ولا للتغيّر. لكن الأحكام المعلّلة تكون على قسمين: فتكون علّتها إما ثابتة لا تتغيّر ولا تتبدّل مثل تحريم الخمر لعلّة السكر وتحريم القمار لعلّة الغرر؛ وإما قابلة للتغيّر كالأعراف والمصالح. وهذه تتغيّر بتغيّر علّتها. ويتتبّع المجتهد تلك البواعث والعلل[1] كلّما دعته حاجة العصر[2]، حيث يثبت الحكم بثبوتها وينتهي بانتهائها[3]. وقد يتغيّر القياس بتغيّر الأزمان، ولذلك قد يخالف المتأخرون المتقدّمين[4].

ولقد أنزل الله تعالى المعاملات مستهدفاً حِكَماً معيّنة يستنبطها العلماء. ولمّا كانت الحكمة أمراً غير منضبط فقد اتّفق العلماء على وجوب البحث عن أمر ظاهر منضبط يكون مظنّة لتحقيق الحكمة التي من أجلها شُرِع الحكم الشرعي. وأطلقوا عليه اصطلاح «العلّة». وصارت الشريعة الإسلامية بذلك قابلة التطبيق على كل واقعة تحصل في الدنيا على الرغم من محدودية نصوصها. وهذا بطريق البحث عن واقعة منصوص عليها ومشتركة في العلة. وهذا هو القياس الشرعي الذي علّمه رسول الله ﷺ لصحابته بعد أن علّمه الله تعالى لرسوله في كتابه[5].

القياس عند الجمهور مقبول[6]. لكن تواتر عن أئمة الشيعة الإمامية قول مأثور، هو: «إن الشريعة إذا قيست مُحِقَ الدّينُ». لذلك لا يعملون بالقياس لأسباب كثيرة. منها أن القياس رأي والدّين لا يؤخذ بالرأي[7]. والظاهرية

---

(١) يمكن للحكم علّة واحدة أو علّتين أو أكثر. (القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٣٥٧).

(٢) قارامان، التقليد والتجديد في الفقه، ص ٣٢ ـ ٣٣؛ الغرياني، الحكم الشرعي، ص ١٣٦ ـ ٣١١؛ الكردي، المدخل الفقهي، ص ٦١ ـ ٦٣.

(٣) الكردي، المدخل الفقهي، ص ٦٢.

(٤) أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٧٥.

(٥) محمد، الفقه الإسلامي، ص ٦٢؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ١/ ٦٩ ـ ٧٠، ٧٤.

(٦) السعدي، قاموس الشريعة، ص ١/ ١٦١، ٢١١.

(٧) أبو زهرة، محاضرات في الفقه الجعفري، ص ٢٨؛ تفاحة: أحمد زكي، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الكتاب اللبناني والمصري، بيروت ـ القاهرة، ١٩٨٣م،

أيضاً ينفون تعليل النصوص، ويجدون الشريعة غير معقولة الأحكام. يقول ابن حزم: «لا رأي في الدين. وليس لأحد أن يجتهد برأيه ويدّعي أن ذلك حكم الله تعالى»[1]. لكنهم مع ذلك استعملوا القياس والأدلة الأخرى التبعية باسم الدليل[2]. وكان مسلك النظّام مثلهم[3]. وحقيقة الأمر أنه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح[4].

وسأذكر هنا بعض الأمثلة في تغيّر الأحكام استناداً إلى القياس أي بالعلّة:

١ - يرى ابن خلدون أن حكمة الشارع من اشتراط القرشية في الإمام[5] كان بسبب القوّة والعصبية والزعامة. وهذا جعل القبائل الأخرى تخضع لها. وخضوع القبائل مؤدّ إلى انتظام أمر الناس واجتماع القلوب على طاعة الإمام، وهو هدف من أسمى الأهداف التي أراد الإسلام أن يحققها. فلو جعل الرئاسة في غير قريش لتفرّقت الكلمة ووقعت الفتنة. ولذلك كانت المصلحة في

---

ص ١٩١؛ بلتاجي، مناهج التشريع، ص ١/ ٢٠٨؛ حسّان، نظرية المصلحة، ص ٥٥٢؛ الحصري: أحمد، الفقه الإسلامي ـ المدخل والعبادات، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص ١١٢.

(١) ابن حزم، ملخّص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م، ص ٤٧؛ ابن حزم، الإحكام، ص ٧/ ٢٩ وما بعدها؛ ابن حزم، المحلّي، ص ١/ ٢٠٦، ٩/ ٣٦٣؛ أبو زهرة، أبو حزم، ص ٣٢٤.

(٢) الخادمي، الدليل عند الظاهرية، أطروحة مرقونة، المعهد الأعلى للشريعة بجامعة الزيتونة، تونس، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣م، ٥٦ وما بعدها.

(٣) ابن اللحّام: علي بن محمد بن عباس بن شيبان، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: مظهر بقا، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ١٥٠؛ الرازي، المحصول، ص ٥/ ١٠٧؛ الفيروزآبادي، التبصرة، ص ٤١٩؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٢٦؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٧٣؛ السعدي، قاموس الشريعة، ص ١/ ٢٣١، ٢٧٢؛ حسّان، نظرية المصلحة، ص ٥٥٣.

(٤) ابن تيمية: تقي الدين أحمد (٧٢٨) وتلميذه شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية (٧٥١)، القياس في الشرع الإسلامي، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٧٥هـ، ط. ٢، ص ٣٧.

(٥) قال النبي ﷺ: الأئمة من قريش. (أحمد، مسند أنس، ص ٣/ ١٨٣).

رئاستهم في هذا الطّور، فإذا كانت هذه هي الغاية فإن قريشاً لم تكن مقصودة بذاتها حين قامت الخلافة. لكن الظروف تغيّرت وظهرت عصبيّات أقوى من عصبيّة قريش. فإذا انتقلت الخلافة إلى أصحاب هذه العصبية الجديدة، لم يكن ذلك خروجاً على القاعدة الشرعية. وإنما كان تنفيذاً لمفهومها الحق[1]. وقد اتّفق المعتزلة مع الخوارج في القول بأن الإمامة تجوز في قريش وفي غيرهم من الناس[2] في تاريخ الشريعة الإسلامية.

٢ ـ ومن ذلك ما جاء في الصحيحين من حديث ابن عباس وغيره مرفوعاً: «لا تسافر المرأة إلاّ مع ذي محرم»[3]، فالعلّة وراء هذا النهي هو الخوف على المرأة من سفرها وحدها أو مع رجل أجنبي في زمن كان السّفر فيه على الجمال أو البغال أو الحمير، وتجتاز فيه غالباً صحارى ومغاور تكاد تكون خالية من العمران والأحياء. فإذا لم يصب المرأة ـ في مثل هذا السفر ـ شرّ في نفسها، أصابها في سمعتها.

لكن إذا تغيّر الحال ـ كما في عصرنا ـ وأصبح السفر في طائرة تقلّ مائة راكب أو أكثر، أو في قطار يحمل مئات المسافرين ولم يعد هناك مجال للخوف على المرأة إذا سافرت وحدها فلا حرج عليها شرعاً في ذلك ولا يعدّ هذا مخالفة للحديث بل قد يؤيّد هذا حديث عديّ بن حاتم مرفوعاً في مسند أحمد... «يوشك أن تخرج الظّعينة من الحيرة تؤم البيت (أي الكعبة) لا زوج معها»[4].

ولا غرو إن وجدنا بعض الأئمة يجيزون للمرأة أن تحجّ بلا محرم ولا زوج إذا كانت مع نسوة ثقات أو في رفقة مأمونة، وهكذا حجّت عائشة وطائفة من أمهات المؤمنين في عهد عمر ولم يكن معهن أحد من المحارم بل صحبهنّ

---

(١) المقدمة، ص ٢٤٧؛ عجلاني: منير، عبقرية الإسلام في أصول الحكم، دار الكتاب الجديد، ١٩٦٥، ط. ٢، ص ١٣١.

(٢) شرف: محمد جلال، نشأة الفكر السياسي وتطوّره في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٨٠.

(٣) البخاري، ك. جزاء الصيد، ب. حجّ النساء، ص ٢/٢١٩.

(٤) ص ٤/٢٥٧.

عثمان بن عفّان وعبد الرحمن بن عوف كما جاء في صحيح البخاري[1].

٣ ـ منع النبي ﷺ بني هاشم من أخذ الزكاة معلّلاً بأنها أوساخ الناس وبأن الله عوّضه عنها بخمس الخمس[2]. فلما فقد بنو هاشم هذا التعويض، ولم يعودوا يعطونه، رأى بعض الفقهاء أن يعاد إليهم سهمهم في الزكاة. لأنّهم مُنِعوا بعلّة منصوص عليها وقد تخلّفت[3].

٤ ـ إذا كانت الغاية من الحجر على السّفيه أن لا يفعل شيئاً، فهذا ممكن بالتشهير والإعلان، لأن الإعلان والتشهير يكفيان للحجر ويناسبان المصلحة أكثر[4].

٥ ـ صلّى النبي ﷺ التراويح بالناس جماعة، ثم تركها في جماعة أي بين الجماعة[5]، وصرّح بوجه تركها حيث قال ﷺ: «ولم يمنعني من الخروج إليكم إلاّ خشيتي أن تفرض عليكم صلاة الليل فتعجزوا عنها». وقد زالت الخشية من فرضها بوفاته ﷺ. ولهذا أقامها عمر جماعة، وقال: «نعمت البدعة هذه». لأنهم كانوا يقومون أوزاعاً متفرّقين. لذلك جمعهم على أُبيّ بن كعب[6].

٦ ـ في بداية الرسالة منع النبي ﷺ كتابة الحديث بقوله: «من كتب عنّي غير القرآن فليمحه». وكان ذلك خوفاً من اختلاطه بالوحي. ولما انتهت هذه

---

(١) القرضاوي، شريعة الإسلام، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢) مسلم، ك. الزكاة، ب. ترك استعمال آل النبي ﷺ على الصدقة، ر. ١٦٧، ص ١/ ٧٥٢ ـ ٧٥٣.

(٣) الصنعاني، سبل السلام، ص ٢/ ١٤٧؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٤/ ١٩٤؛ الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣١١؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٣١١؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠، ٣٨٥؛ مدكور، المدخل، ص ١٠٥.

(٤) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ١٠١.

(٥) الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٣/ ٥٩ ـ ٦٠.

(٦) البخاري، ك. صلاة التراويح، ب. فضل من قام رمضان، ص ٢/ ٢٥١ ـ ٢٥٢؛ وانظر أيضاً: العربي، المدخل، ص ٢/ ٢٩٠؛ حسين: الخضر، رسائل الإصلاح، ص ٩٠، وكذلك دراسات في الشريعة الإسلامية، المطبعة التعاونية، ١٩٧٥م، ص ١٩٧.

العلّة بتغيّر الأوضاع ورسوخ القرآن، دخل الخوف في قلوب المسلمين على السنّة من الضياع. فأمر عمر بن عبد العزيز بتدوينها في بداية القرن الثاني للهجرة[1]. وكذلك ترك النبي ﷺ هدم الكعبة وبناءَها على قواعد إبراهيم عليه السلام بسبب حداثة الناس في إسلامهم[2]. وزالت هذه العلّة في عهد عبد الله بن الزبير وبناها على قواعد إبراهيم عليه السلام[3].

٧ ـ قال النبي ﷺ في رؤية الهلال: «لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه. فإن غمّ عليكم فاقدروا له»[4]. واتّفق الجمهور بسبب هذا الحديث على اعتماد الرؤية في الصوم[5]. لكن العرب في عصر النبي ﷺ، لم

---

(١) مسلم، ك. الزهد والرقائق، ب. التثبّت من الحديث وحكم كتابة العلم، ر. ٧٢، ص ٣/ ٢٢٩٨ ـ ٢٢٩٩؛ فيض الله، التعريف بالفقه، ص ٣٨؛ آلتي قولاج، بين الرؤية البصرية والرؤية الحسابية، ص ٣٠؛ الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، ص ١٤٩.

(٢) عن عائشة رضي الله عنها: قال رسول الله ﷺ لها: «ألم تريْ أن قومك لمّا بنوْا الكعبة اقتصروا عن قواعد إبراهيم». فقلت: يا رسول الله! ألا تردُّها على قواعد إبراهيم؟ قال: «لولا حِدثان قومك بالكفر لفعلتُ». (البخاري، ك. الحجّ، ب. فضل مكّة وبنيانها، ص ٢/ ١٥٦).

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص ٢/ ١٢٠ ـ ١٢٥؛ الزحيلي، أصول الفقه، ص ٥١٧؛ الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣٠٦.

(٤) البخاري، ك. الصوم، ب. هل يقال رمضان أو شهر رمضان ومن رأى ذلك كله، ص ٢/ ٢٢٧.

(٥) مغنية، فقه محمد جعفر الصّادق، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٥م، ط. ١، ص ٢/ ٤٤ وما بعدها؛ الظاهري: أبو عبد الرحمن بن عقيل، مسائل الهلال، دار الوطن، الرياض، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص ٤٠ وما بعدها؛ قرارات مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي من دورته الأولى إلى الثامنة، ١٣٩٨هـ/ ١٤٠٥هـ، ص ٦٦؛ ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، المقدّمات الممهّدات لبيان ما اقتضته رسوم المدوّنة في الأحكام الشرعيات و لتحصيلات المحكمات لأمّهات مسائله المشكلات، تحقيق: محمد حجّي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ط. ١، ص ١/ ٢٥٠؛ آل محمود: عبد الله بن زيد، توحيد أعياد المسلمين ومسائل أخرى، مؤسسة الرسالة، قطر، ص ١٦؛ رضا، الفتاوى، ص ٤/ ١٥٩٩؛ القاري: علي بن سلطان محمد، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، المطبعة الإسلامية، ص ٢/ ٥٠٣؛ ابن تيمية، الفتاوى، ص ٢٥/ ١٣٢؛ البهي: أحمد عبد

يكونوا على درجة من العلم تجعل نتائج حساباتهم قطعيّة. بل كانت ظنّية كما تدلّ على ذلك بقايا نصوص الفلكيين. ولذلك كان حساب الشهور القمرية بالرؤية. وأما اليوم فقد تطوّرت معرفة المسلمين بالفلك. واستفادوا من الدراسات العصرية. فلم يعد من الممكن القول بأنّ النتائج الحسابية ظنّية. بل هي قطعية بقدر ما تكون الرياضيات قطعية. وعليه يكون الحكم معلّلاً. والعلّة قد انتفت. لأننا لم نعد أمّة أمّية بل أصبحنا نقرأ ونحسب. لأن النبي ﷺ قال: «إنا أمّة أميّة لا نكتب ولا نحسب. الشهر هكذا وهكذا»[1]. فقد أرشدنا الحديث إلى العمل بالحساب طبقاً للقاعدة الأصولية: «العلّة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً». ولا عبرة بادّعاء أن الحكم يبقى مستمراً حتى بعد تغيّر الأحوال. لأنه لا دليل عليه، فلا يمكن أن يكون معنى الحديث بقاء الشريعة والأمّة الإسلامية أميّتين. والحقيقة تطوّر الأمة والشريعة[2].

---

المنعم ـ مصطفى: عبد الحكيم علي ـ الخضراوي: محمد ـ الدّهمة: محمد ـ نصّار: محمد، دراسات في فقه الكتاب والسنّة، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٦٥م، ص ١٦٠ ـ ١٦١؛ جعيط محمد العزيز، الفتاوى، تحقيق: محمد بن إبراهيم بوزغيبة، مركز الدراسات الإسلامية، القيروان، ١٩٩٤م، ط. ١، ص ٧٢؛ حماني: أحمد ـ عزلون: عبد الكريم، وجوب وضع تقويم إسلامي (ملقتى توحيد الأعياد والمواسم)، منشورات مجلة الهداية، تونس، ١٩٨١م، ص ٧٨ ـ ٧٩؛ الهريدي: عبد العال، تحديد أوائل الشهور القمرية وتوحيد مواعيد الصوم والأعياد، (ملتقى توحيد الأعياد)، ١٩٨١م، منشورات مجلة الهداية، تونس، ص ٥١ ـ ٥٤؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢/ ٩٣٠ ـ ٩٣١.

(١) البخاري، ك. الصوم، ب. قول النبي ﷺ لا نكتُب ولا نحسُب، ص ٢/ ٢٣٠.

(٢) السبكي: أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي، مطبعة القدس، القاهرة، ١٣٥٦هـ، ص ٢١٧ وما بعدها؛ أردوغان، السنة بين توازن العقل والنقل، ص ١٨٠؛ المراكشي: محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرزاق، العذب الزلال في مباحث رؤية الهلال، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، ص ٢٨٧، ٤٦٤؛ شرباصي، يسألونك، ص ١/ ١٣٤، ١٣٨؛ ابن عاشور، يسألونك عن الأهلّة، ملتقى توحيد الأعياد، تونس، ١٩٨١م، منشورات مجلة الهداية، ص ٩ ـ ١٢؛ رضا، إثبات شهر رمضان وبحث العمل فيه وفي غيره بالحساب، ملتقى توحيد الأعياد، تونس، ١٩٨١م، منشورات مجلة الهداية، ص ١٢٦؛ كفراوي: محمد، عبد الرحيم، إثبات الأهلّة للشهور الهجرية القمرية ومواقيت الصلاة، ملتقى توحيد الأعياد، تونس، ١٩٨١م، منشورات مجلة الهداية، ص ١٣٠؛ الفاسي، في العمل بالحساب الفلكي،

وقال عليه السلام أيضاً: «فإن غمّ عليكم فاقدروا له». وقد فسّره الشرّاح بمعنى «خذوا التقدير الحسابي». وقال كذلك: «فأكملوا العدّة ثلاثين»[1] والعدّة أيضاً بالحساب.

وهناك أمر آخر: فقد كانت حكمة استثناء حكم الشرع في صيام رمضان والإفطار منه برؤية الهلال للتيسير للأمة[2]. يؤيّده قول الرسول ﷺ: «إنا أمّة أميّة لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا»[3]. والآن العمل بالحساب أيسر وأسهل للأمة نيابة عن الرؤية. لأنه بعيد عن الشك، ولا توجد صعوبة الصعود على الأماكن العليا والاختلافات الأخرى. ونعرف كل الأوقات الأخرى بالحساب مثلما كانت في الصلوات.

أما الأصل في حساب الهلال فرؤيته من الأرض، ليس ظهوره في السماء. لأن الرؤية في زمن النبي ﷺ كانت من الأرض[4]. وإنما الرؤية التي جرت في الحديث النبوي تشير إلى ذلك فقط. لأن المسألة وقت إمكانية الرؤية للقمر هلالاً لأول مرة من الأرض.

وإذا قُبل الهلالُ إلى طلوعه قبل الإمساك لليوم السابق، فيمكن اتّحاد المسلمين في الأعياد في كل الأماكن. وهذا ظاهر المذهب عند الحنفية والظاهرية. ولا يُعتبر اختلاف المطّالع فيه[5]. ويؤيّده عموم الخطاب في الأمر

---

ملتقى توحيد الأعياد، تونس، ١٩٨١م، منشورات مجلة الهداية، ص ١١١؛ لجنة الفتوى بالجزائر، ملتقى توحيد الأعياد، تونس، ١٩٨١م، منشورات مجلة الهداية، ص ٩١ ـ ١٠٧.

(١) الترمذي، ك. الصوم، ب. ما جاء أن الصوم لرؤية الهلال والإفطار له، ر. ٦٨٨، ص ٣/ ٧٢؛ وانظر أيضاً: الإمام النووي، شرح مسلم، دار الفكر، ص ٧/ ١٨٩ ـ ١٩٨؛ ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ص ٢/ ٥؛ الفاسي، في العمل بالحساب، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(٢) رضا، الفتاوى، ص ٥/ ١٥٠٨ ـ ١٥٠٩.

(٣) البخاري، ك. الصوم، ب. قول النبي ﷺ لا نكتُب ولا نحسُب، ص ٢/ ٢٣٠.

(٤) آلتي فولاج، بين الرؤية البصرية والرؤية الحسابية، ص ٢٣، ٣٣، ٣٦، ٤٠.

(٥) البوطي، محاضرات في الفقه المقارن، دار الفكر، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ط. ١، ص ١٧ وما بعدها؛ موسوعة جمال في الفقه، ص ٣/ ٩٤؛ ابن حزم، المحلّى،

بالصوم والإفطار[1].

٨ ـ جعل الله تعالى للمؤلفة قلوبهم نصيباً مفروضاً من الزكاة في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾[2]. لكن الخليفة عمر بن الخطاب قطع سهمهم من الزكاة بسبب تغيّر ظروف المسلمين[3]. لأنهم انتقلوا من ضعف إلى قوة، ومن موقف الدفاع إلى موقف الهجوم، وبعد أن كانوا يهابون أعداءهم أصبح أعداؤهم يهابونهم. إذن لا داعي لدفع هذا المال لهم: فعمر رأى أن العلّة زالت. وكان اجتهاده تحقيقاً لمناط الحكم. لأن دفع الزكاة إلى المؤلّفة قلوبهم في حال عزّ الإسلام هو دليل على ضعف المسلمين والدولة الإسلامية، ودليل على خوفهم منهم. إذن

---

ص ٦/ ٢٣٥؛ ابن عابدين، حاشية ردّ المحتار على الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، مطبعة مصطفى البابي، ط. ٢، ص ٢/ ٣٩٢.

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي للمؤتمر الإسلامي، الدورة الثالثة، ع. ٣، ج. ٢، ص ١٠٨٥.

(٢) التوبة، ٦٠.

(٣) **المؤلّفة قلوبهم**: هم الذين يراد تأليف قلوبهم بالاستمالة إلى الإسلام أو التثبيت عليه أو بكفّ شرّهم عن المسلمين، أو رجاء نفعهم في الدفاع عنهم أو نصرهم على عدوّ لهم أو نحو ذلك. (القرضاوي، فقه الزكاة، دار الإرشاد، بيروت، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٩م، ط. ١، ص ٢/ ٥٩٤؛ الطوسي: أبو جعفر محمد بن حسن بن علي (٤٦٠)، النهاية في مجرّد الفقه والفتوى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ط. ١، ص ١٨٤؛ النبهان، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، ١٩٧٠م، ط. ١، ص ٤٢٤؛ البهيّ ـ المصطفى ـ الخضراوي ـ الذهمة ـ نصّار، دراسات في فقه الكتاب والسنّة، كتاب الزكاة، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٦٥م، ص ١٠٩؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: أحمد عبد الحليم البردوني، ط. ٢، ص ٨/ ١٧٨ ـ ١٨١؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ١٨٦ ـ ١٨٧؛ ابن جزي: أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي، القوانين الفقهية، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، ١٩٨٢م، ص ١٢٧؛ الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص ١/ ٦٢٣ ـ ٦٢٥؛ النجفي، شرائع الإسلام، ص ١/ ١٦١؛ الصالح: صبحي، معالم الشريعة، ص ٦٥؛ مدكور، المدخل، ص ١٠٤؛ الداليبي، المدخل، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١؛ بلتاجي، عقود التأمين، ص ١٧٠؛ آلتي قولاج، بين الرؤية البصرية والحسابية، ص ٣٠.

فعلى المسلمين أن يعرّفوهم الحقيقة، وأن يفهموهم أنه إن كانوا بالأمس أقوياء فإنّهم اليوم ضعفاء بعد أن انتصر الحقّ وزهق الباطل. وكان لا بدّ أن يقف هذا الموقف[1] وأن يمنع أموال الصدقات عنهم لا مخالفة للنص، ولكن إعمالاً لروح النص وتحقيقاً للغاية منه. وقد وافقه على هذا الرأي جميع المسلمين. لذلك يوجد هذا الأصل في كل المذاهب[2]. وأيضاً فإنه أراد أن يحتفظ على مال الدولة بسقوط علّة الحكم[3]. لكن يمكن تصريف هذا السّهم مرة جديدة في عصرنا لاستمالة القلوب إلى الإسلام أو تثبيتها عليه، أو تقوية الضعفاء فيه، أو كسب أنصار له أو لكفّ شرّ عن دعوته ودولته. وقد يكون ذلك بإعطاء مساعدات لبعض الحكومات غير المسلمة تقف في صفّ المسلمين أو معونة بعض الهيئات والجمعيات والقبائل ترغيباً لها في الإسلام أو مساندة أهله أو تشجيع بعض الأقلام والألسنة على الدفاع عن الإسلام وقضايا أمته ضدّ المفترين عليه[4]. وعلى سبيل المثال دفع عمر بن عبد العزيز إلى المؤلّفة

---

(١) ويبدو أن هذا حدث بعد انتصار أبي بكر في حروب الردّة (بلتاجي، منهج عمر، ص ١٨٠).

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص ٨/ ١٧٨ ـ ١/١؛ الصنعاني، بدائع الصنائع، ص ٢/ ٤٥؛ ابن قدامة المقدسي أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي. بيروت، ص ٦/ ١٤٥؛ شلبي: مصطفى، المدخل، ص ١٢١؛ القرضاوي، فقه الزكاة، ص ٥٩٨ ـ ٦٠٦؛ الشقفة: خالد بن عبد الله، الدراسات الفقهية على مذهب الإمام الشافعي، دار السلام، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ط. ٢، ص ١/ ٤٤١؛ ابن حزم، المحلّى، ص ٦/ ١٤٥؛ البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ٢/ ٢٧٨؛ ابن تيمية، الفتاوى، ص ٢٨/ ٢٨٨ ـ ٢٩٠؛ حسين: خضر، دراسات في الشريعة، ص ٨٧؛ ابن رشد: بداية المجتهد، ص ١/ ٢٧٥؛ بلتاجي، منهج عمر، ص ١٨٠ ـ ١٨٣؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٤٣ ـ ١٤٥؛ حسب الله، أصول التشريع، ص ٨٠؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ١٧٨ ـ ١٨٠؛ الصعيدي، المجدّدون، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٣) حسب الله، أصول التشريع، ص ٥٦.

(٤) القرضاوي، فقه الزكاة، ٢/ ٦٠٩؛ العثماني، حول المصلحة في الفكر الإسلامي، سلسلة الآفاق الإسلامية، تونس، ١٩٩٣م، ص ٢/ ٢٥٠؛ حوّى: سعيد، الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ط. ٢، ص ١٢٨.

قلوبهم بعدما أوقف ذلك عمر بن الخطّاب[1].

٩ ـ من شأن الزوج المسلم أنه ينشىء أبناءه وأسرته على الأخلاق الإسلامية، فينفق عليهم من ماله حسب ما يقتضيه واجب القوامة. وقد أبيح له أن يتزوّج بالكتابية، ليكون ذلك الزواج بمثابة رسول من رسل المحبة والألفة، فيزول ما في صدرها من جفوة للإسلام، لما تتلقّاه من حسن معاملة زوجها المسلم لها ـ وهي كتابية تخالفه في دينه ـ ما يجعلها تتعرّف على محاسن الإسلام وفضائله من طريق عملي مباشر، تجد في إثره راحتها وحرّيتها الدينية وحصولها على حقوقها الزوجية كاملة غير منقوصة. وهذه هي حكمة الإسلام في إباحة الزواج بالكتابية[2]. أما إذا انسلخ الرجل المسلم عن حقّه عن القوامة، وألقى بمقاليد نفسه وأسرته وأبنائه إلى زوجته الكتابية، فتصرّفت فيه وفي أبنائه بمقتضى عقيدتها وعاداتها، ووضع نفسه تحت تصرّفها واتخاذها قدوة له يتبعها، وقائداً يسير خلفها، ولا يرى نفسه إلا تابعاً لها مسايراً لرأيها ومشورتها، فإن ذلك يكون عكساً للقضية وقلباً للحكمة التي أحلّ الله لأجلها الزواج بنساء الإفرنج، لا غاية سوى أنها إفرنجية تنتمي إلى شعب أوروبي يزعم أن له درجة راقية مقارنة بدرجة رقيّ المسلمين الذين ينتسب هو إليهم، ويعدّ نفسه واحداً منهم[3]. لذلك يحرم زواج المسلم بالكتابيات بهذه الشروط.

وهناك رأي آخر مفاده أن الله قد أذن بالزواج من نساء اليهود والنصارى بسبب قلّة نساء المسلمين رخصة وللمصلحة. لكن الآن كثر عدد نساء المسلمين، لذلك سقط الحكم[4].

١٠ ـ قد مُنع كراء الأراضي في بداية الهجرة بسبب حاجة المهاجرين. وقد

(١) ابن سعد، الطبقات، ص ٧/ ٣٥٠؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٨٧؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٥٣.

(٢) شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٤٥؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٧١.

(٣) شلتوت، الفتاوى، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٤) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٤٩.

أمروا بإنفاق كلّ الأشياء غير الضرورية[1]. فلما زالت المشقّة والفقر، أبيح لهم هذا وأصبحت جائزة كالتملّك[2].

١١ - كانت الخيول خارجة عن الزكاة في بداية الإسلام بسبب قلّتها. ولذلك منع عمر أن يتّخذ بغلاً من الفرس حتى لا تقلّ الخيول. لأن الخيول كانت آلات للحرب. لكن بعد ذلك كثرت وارتفعت أثمانها وصارت من أموال التجارة. لذلك وضع عمر لها زكاة. وكانت بمقدار دينار واحد لكل حصان[3].

١٢ - إن الديّة تجب شرعاً على العاقلة[4] بقتل الخطأ. وحكمته تكافل الناس بينهم. فهو من قبيل إيجاب النفقة للمعسرين من الموسرين. لأن القاتل وقع في مصيبة ويلزمه غرامة لم يتعمّد سببها. وهو من أسباب تكافل الأسر والعشائر وتضامنها وإحكام روابط المودّة وتقوية وشائج الرحم بينها[5].

وقد كانت العاقلة في عهد النبي ﷺ قبيلة الجاني[6]. لكن الأمر تغيّر في

(١) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ. قُلِ العَفْوَ﴾ (البقرة ٢١٩). العفو هو ما فضل عن العيال (القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص ٣/ ٦١؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة: عفو، ص ١٥/ ٧٤).

(٢) الصنعاني، سبل السلام، ص ٣/ ٧٩؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٧٦؛ مدكور، المدخل، ص ١٠٤.

(٣) ابن ماجه، ك. الزكاة، ب. صدقة الخيل والرّقيق، ر. ١٨١٢ - ١٨١٣، ص ١/ ٥٧٠؛ وانظر أيضاً: ابن الأثير، النهاية، ص ١/ ٢٩٨، ٢/ ٢٤٥؛ ابن قدامة، المغني، ص ٤٩١ - ٤٩٢؛ الزيلعي: جمال الدين أبو عبد الله بن يوسف الحنفي (٧٦٢)، نصب الراية لأحاديث الهداية، مطبعة دار المأمون، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م، ط. ١، ص ٣٥٦ - ٣٥٩؛ القرضاوي، فقه الزكاة، ص ١/ ٢٢٣ - ٢٢٦؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٢١٣، ٢٢٧.

(٤) **العاقلة**: هي من تتحمّل العقل أي الدية. وسمّيت الدية عقلاً. لأنها تعقل الدّماء من أن تسفك، أي تمسكه. ومنه سمّي العقل. لأنه يمنع القبائح. واختلف الفقهاء في تحديد العاقلة على رأيين. فقال الحنفية: هم أهل الديوان. وقال الجمهور: هم قرابة القاتل من قبل الأب. (الجرجاني، التعريفات، ص ١٤٦؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٣٥٠؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي، ص ٦/ ٣٢٢ - ٣٢٣).

(٥) ربّما كان اسم العائلة محرّفاً عن العاقلة. انظر: رضا، الفتاوى، ٢/ ٧٢٦ - ٧٣٢.

(٦) وأصل العاقلة عرف جاهلي أقرّه الشارع لما فيه من تعاون وتناصر في السرّاء والضرّاء.

عهد عمر الذي نظّم الجيش والدّواوين. وبما أن النصرة[1] حينئذ انتقلت من القبيلة إلى أهل الديوان[2]، وقد أخذ مكانها. لذلك وضع الدية على هؤلاء خلافاً لما كان في عهد النبي ﷺ. وفي ذلك اختلف الفقهاء، فقيل: أصل ذلك أن العاقلة هل هم محدّدون بالشرع، أو هم من ينصر الجاني ويعينه من غير تعيين؟ فمن قال بالأول لم يعدل عن الأقارب، لأنهم العاقلة في عهده. ومن قال بالثاني جعل العاقلة في كلّ زمان ومكان من ينصر الرجل ويعينه في ذلك الزمان والمكان. لمّا كان في عهد النبي ﷺ إنما ينصره ويعينه أقاربه لذلك كانوا هم العاقلة إذ لم يكن على عهده ﷺ ديوان ولا عطاء. وقد اتّخذته الحنفية والإباضية وأشهر الأقوال عند الجعفرية مسلكاً. وبرّره السرخسي بقوله: «كيف يجمع الصحابة على خلاف ما قضى به رسول الله ﷺ؟ فإنهم علموا أن رسول الله ﷺ قضى العاقلةَ للعشيرة باعتبار النصرة. وكانت قوة المرء ونصرته يومئذ بعشيرته. لكنها بعد تدوين الدواوين انتقلت إليها»[3].

وهذا الاختلاف راجع إلى اختلاف الواقع بين زمن النبي ﷺ وبين زمن عمر رضي الله عنه. فالأصل أن عاقلة الرجل من ينصره ويعينه. وكان هذا يتحقّق زمن النبي ﷺ في الأقارب من جهة الأب. ولم يكن في عهده ﷺ

انظر: ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ٢٧٩.

(١) ومعنى **التناصر**: إذا اشتدّ به أمرٌ قاموا معه في كفايته وتمامه فيه. انظر: الترتوري، فقه الواقع، ص ٩٥.

(٢) هو مؤسسة توزّع الأموال التي أُخذت من غير المسلمين عطيّة سنوية أو قوتاً شهرياً. أسّسه عمر بن الخطاب. وكان فيه دفتر تُضبط فيه أسماءُ الجنود وعددهم وعطاؤهم. انظر: الترتوري، فقه الواقع، ص ٩٤؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي، ص ٦/ ٣٢٢؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٢٠٦؛ الصالح: صبحي، النظم الإسلامي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢م، ط. ٦، ص ٣١٢ وما بعدها.

(٣) السرخسي، المبسوط، ص ٢٧/ ١٢٥ ـ ١٢٦؛ ابن قدامة، المغني، ص ٩/ ٤٩١ ـ ٤٩٢؛ سابق: السيد، فقه السنّة، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٧م، ط. ١، ص ٢/ ٤٧٠ ـ ٤٧١؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٧/ ٩١ وما بعدها؛ الزحيلي، فقه عمر، ص ١/ ٤٢؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ١٠١، ٢٠٥ ـ ٢٠٦؛ موسوعة جمال في الفقه، ص ٥/ ١٠٥؛ القرضاوي، شريعة الإسلام، ص ١٤٦؛ محمصاني، فلسفة التشريع، ص ٢٠٠.

ديوان ولا عطاء. فلمّا وضع عمر الديوان، أصبح جند كل مدينة ينصر بعضهم بعضاً، وإن لم يكونوا أقارب فكانوا هم العاقلة[1].

١٣ ـ قال النبي ﷺ: «أدّوا عن كلّ حرّ وعبد نصف صاع من برّ أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير»[2]. لأنها كانت الأقوات الغالبة بالمدينة. وعلى المجتهد أن يفتي في كلّ بلد بإخراج غالب الأقوات، وما يحقّق الفرض من شرعية صدقة الفطر. وصلنا إلى هذه النتيجة بالقياس لإغناء الفقير عن السؤال في هذا اليوم بسدّ حاجاته. لأن النبي ﷺ قال: «اغنوهم (الفقراء) عن المسألة في هذا اليوم»[3]. لذا يمكن إعطاء القيمة أيضاً. وهذا يتحقق بإخراج ما عدا هذه الأصناف مما تتجدّد مع الزمان وتختلف باختلاف المكان، ومما يحصل معه ذلك الفرض وبما يناسب الزمان، وإن اختلفت وجهة نظر الفقهاء ففي ذلك توسعة في دائرته وتضييقاً[4].

١٤ ـ قال النبي ﷺ: «من ضحّى منكم فلا يصبحنّ بعد ثلاثة أيام ويبقى في بيته منه شيء».

فلمّا كان العام المقبل قال الصحابة: «يا رسول الله! هل نفعل كما فعلنا في العام الماضي؟»، قال: «كلوا واطعموا وادّخروا. فإن ذلك كان بالناس جهد (أي شدّة وأزمة) فأردت أن تعينوا فيها». وفي بعض الأحاديث: «إنما نهيتكم من أجل الدافّة التي دفّت»[5]. يعني القوم الذين وفدوا على المدينة من

---

(١) ابن تيمية، الفتاوى، ص ٩/ ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ص ٧/ ٢٥٥؛ البهوتي، كشّاف القناع، ص ٦/ ٥٨ ـ ٦١؛ الترتوري، فقه الواقع، ص ٩٥.

(٢) أبو داود، ك. الزكاة، ب. من روى نصف صاع من قمح، ر. ١٦٢٢، ص ٢/ ٢٧٢؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٤/ ١٨٣؛ الزيلعي، نصب الراية، ص ٣/ ٤٠٦؛ الصنعاني، سبل السلام، ص ٢/ ١٣٧.

(٣) لم أعثر عليه في المصادر، انظر: الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، ص ٢/ ٤٣٢.

(٤) ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ١٥ ـ ١٦؛ الزيلعي، نصب الراية، ص ١/ ٤٣٢؛ المدخل، ص ١٠٨؛ العمري: نادية شريف، الاجتهاد في الإسلام، مكتبة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ط. ١، ص ٢٥٠؛ الدواليبي، المدخل، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

(٥) البخاري، ك. الأضاحي، ب. ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزوّد منها، ص ٦/ ٢٣٩.

خارجها. ومعنى هذا: أن النبي ﷺ نهى عن ادّخار لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام في حالة معينة، ولعلّة طارئة. وهي وجود ضيوف وافدين على المدينة في هذه المناسبة الطيّبة. ويجب أن يوفّر لهم ما يوجبه كرم الضيافة وسماحة الأخوّة من لحم الأضاحي. فلما انتهى هذا الظرف العارض وزالت هذه العلّة الطارئة، زال الحكم الذي أفتى به الرسول ﷺ تبعاً لها. فإن المعلول يدور مع علّته وجوداً وعدماً. وأكثر الفقهاء يذكرون هذا الحديث بين أمثلة النسخ كحديث «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها»[1]. والتحقيق أنه ليس من باب النسخ بل من باب نفي الحكم لانتفاء علّته، كما ذكر الإمام الشافعي في آخر «باب العلل في الحديث» من كتابه الرسالة[2] حيث ربط النهي عن الادّخار بالدافّة. وأورد ذلك القرطبي في تفسيره منكراً[3] أن يكون من النسخ قائلاً: «بل هو حكم ارتفعت علّته، لا لأنّه منسوخ. وفرّق بين رفع الحكم بالنسخ ورفعه لارتفاع علّته. فالمرفوع بالنسخ لا يحكم به أبداً. وأما المرفوع لارتفاع علّته يعود بعود علّته.

فلو قدم على أهل بلدة ناس محتاجون في زمان الأضاحي، ولم يكن عند أهل ذلك البلد سعة يسدّون بها فاقتهم إلاّ الضحايا، لتعيّن عليهم ألاّ يدخروها فوق ثلاث كما فعل النبي ﷺ. فقد فهم هذا المعنى الخليفة علي بن أبي طالب في يوم عيد، ثم خطب فنهاهم عن الادّخار فوق ثلاث مذكّراً إياهم بنهي النبي ﷺ[4]، وأيضاً منع الخليفة عمر بن الخطاب الناس من أكل اللحم يومين متتالين من كل أسبوع، لمّا رآه من قلّة اللحوم بالمدينة بحيث لا تكفي جميع الناس في جميع أيام الأسبوع، فلجأ إلى هذا المنع وألزم به. وذلك

---

(١) مسلم، ك. الجنائز، ب. استئذان النبي ﷺ ربّه عزّ وجلّ في زيارة قبر أمه، ر. ١٠٦، ص ١/ ٦٧٢.

(٢) تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، م. دار التراث، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ط. ٢، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٣٠٨.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص ٧/ ٤٧ ـ ٤٨.

(٤) البخاري، الجامع الصحيح، ك. الأضاحي، ب. ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يُتَزَوَّدُ منها، ص ٦/ ٢٤٠؛ وانظر أيضاً: أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٣٢؛ القرضاوي، وجوب تطبيق الشريعة، ص ١١٨ ـ ١١٩.

لتداول اللحم بين الناس[1].

١٥ ـ أمر الرسول ﷺ بمخالفة المشركين بحديثه: «خالفوا المشركين ووفّروا اللحى وأحفوا الشّوارب»[2]. في نفس صيغة النص ما يدلّ على أنه تشريع زمني رُوعِي فيه زيّ المشركين وقت التشريع، والقصد إلى مخالفتهم فيه. وأما الأزياء فلا استقرار لها. متى قامت قرينة تدلّ على أن النص روعيت فيه مصلحة زمنية خاصة دار الحكم مع هذه المصلحة وجوداً وعدماً[3]. ويمكن تغيير الزيّ بسبب هذا الحديث مخالفاً لغير المسلمين على حسب المصالح. لأن العلّة مخالفة. لكن يمكن أن تبقى اللحية والشارب كما وردت في أمر الرسول ﷺ. لأن طول اللحية إحفاء الشوارب مظهران مميزان ومعروفان للمسلمين في العالم. ولا حرج في تشبّه غير المسلمين بالمسلمين إذا كان هذا لا يضرّ بالمسلمين ولا يأتي بالمشاكل، ويعرفه كل الناس. لكن هذه السنة تشير إلى معنى الزي بين المسلمين.

ويؤيّد هذا المعنى الخبر الذي رُوِي عن الخليفة علي بن أبي طالب. ولّما سئل عن قول الرسول ﷺ: «غيّروا الشيب ولا تشبّهوا باليهود»[4]. قال: «إنّما قال ﷺ ذلك والدّين قُلٌّ. فأمّا الآن وقد اتسع نطاقُه وضرب بجرانه فامرؤٌ وما اختار»[5].

١٦ ـ يقول ابن تيمية: «مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار بقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم وأنكرت عليه وقلت له: إنما حرّم الله الخمر، لأنها تصدّ عن ذكر الله وعن الصّلاة. وهؤلاء يصدّهم الخمر عن قتل الناس وسبي الذّرّية وأخذ الأموال فدعهم»[6].

فنفهم من هذه الأمثلة أن الأحكام تتغيّر بتغيّر عللها.

---

(١) ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ٢٨٥.

(٢) البخاري، ك. اللباس، ب. تقليم الأظافر، ص ٧/٦،.

(٣) متولّي، الإسلام ومبادىء نظام الحكم، ص ٣٤؛ الحنبلي: شاكر، أصول الفقه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٤) أحمد، مسند زبير بن العوّام، ص ١/١٦٥.

(٥) الرّضى، نهج البلاغة، ص ٦٨٣.

(٦) ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/٨؛ محمصاني، فلسفة التشريع، ص ٢١٦.

# الفصل الثاني
# المصادر الفرعية

## المبحث الأول: رأي الصحابي

اختلف العلماء في حجّية قول الصحابي[1]. والصحيح أنه ليس حجة شرعية مستقلّة يجب اتّباعها وتحرم مخالفتها. لأن الصحابة أجمعوا على جواز مخالفة كل واحد من آحاد الصحابة المجتهدين للآخر. ولو كانت آراؤهم واجتهاداتهم وأقضيتهم حجّة لكان من الواجب على كلّ واحد منهم اتّباع الآخر وهو محال. وفوق ذلك فإن الصحابة قد اختلفوا في عدّة مسائل. فلو كان ما يراه الصّحابي حجّة لكانت حجج الله تعالى متناقضة في نفسها. وذلك محال على الله تعالى[2]. هذا إلى جانب كونهم غير معصومين بلا خلاف، ولا حجّة إلاّ في قول المعصوم محمد ﷺ[3].

شاهد الصحابة النبي ﷺ وتلقّوا عنه الرسالة الإسلامية وسمعوا منه بيان الشريعة. ولذلك قرّر جمهور الفقهاء أن أقوالهم حجّة بعد النصوص. وهناك من قدّم أقوالهم على القياس، إذا لم يخالفه نظراؤه. وهناك من لا يفرّق بين الصحابة وغيرهم مثل الشوكاني[4]. والنّاظر في هدي الصحابة وسنّة الخلفاء

---

(١) الغزالي، المستصفى، ص ١/ ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٢) الآمدي، الإحكام، ص ٤/ ٢٠١ ـ ٢٠٤.

(٣) الشتيوي، الترجيح بين الأخبار، ص ٥٠١ ـ ٥٠٢.

(٤) الدّبوسي، تأسيس النظر، ص ٥٥؛ الشوكاني: محمد بن علي (١٢٥٥)، القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتقليد، دار الكتب اللبناني، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص ١٠٩، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٨هـ، ط. ١، ص ٢٣٤؛ الدواليبي، المدخل، ص ٢٧٦ وما بعدها، المحصول، ص ٦/ ١٢٩ وما بعدها.

الراشدين رضي الله عنهم[1]، يجدهم أفقه الناس في استعمال تغيّر الأحكام بتغيّر موجباتها[2]. ولذلك سأذكر بعضاً من أمثلتها:

١ ـ عقوبة شارب الخمر. فإنه لم يكن في زمن الرسول ﷺ حدّ مقدّر، وإنما جرى الزجر فيه مكان التعزير، فكان أبو بكر يجلدهم أربعين حتى توفي. لكن عمر لما اجترأ الناس شاور الصحابة فجعله ثمانين[3].

٢ ـ فرض الرسول ﷺ زكاة الفطر صاعاً من طعام أو تمر أو زبيب أو شعير أو أقط[4]. ولكن بعض الصحابة رأوا في زمنهم أن نصف صاع من قمح يعدل صاعاً من تمر أو شعير، فأخرجوا نصف صاع من القمح زكاة فطرهم[5].

٣ ـ رأى بلال ومعه بعض الصحابة أن تقسم أرض الشام بعد فتحها، وكان هذا موافقاً لعموم قوله تعالى ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ . . .﴾[6]. ويفهم منها أن أربعة أخماسها للفاتحين. ولكن عمر ومعه جماعة من فقهاء الصحابة ـ مثل علي ومعاذ ـ رأوا عدم تقسيمها وإبقائها في أيدي أربابها على أن يدفعوا عنها خراجاً يكون لمصالح جميع المسلمين في حاضرهم وآخر أجيالهم. وعبّر الفقهاء عن ذلك بوقفها على كافة المسلمين. وكان هذا موافق للآية ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ

---

(١) وهم: أبو بكر بن أبي قحافة وعمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان وعلي بن أبي طالب وحسن بن علي بن أبي طالب وعمر بن عبد العزيز.

(٢) القرضاوي، وجوب تطبيق الشريعة، ص ١٢١.

(٣) أبو بكر عبد الرزّاق بن همام الصنعاني، المصنّف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الكتب الإسلامية، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ص ٧/ ٣٧٧ ـ ٣٧٨؛ البيهقي، السنن، ص ٨/ ٣٢٠؛ الشاطبي، الاعتصام، ص ٢/ ١١٨؛ الحافظ علي بن عمر الدارقطني (٣٨٥)، السنن، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م، ط. ٢، ص ٣/ ١٥٧ ـ ١٥٨؛ ابن حجر، فتح الباري، ص ١٢/ ٦٣ وما بعدها.

(٤) الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٤/ ٢٠١؛ الزيلعي، نصب الرّاية، ص ٣/ ٤٠٦؛ الصنعاني، سبل السلام، ص ٢/ ١٣٧.

(٥) الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٤/ ٢٠٤؛ القرضاوي، فقه الزكاة، ص ٢/ ٩٣٥ ـ ٩٣٦.

(٦) الأنفال، ٤١.

دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾[1]. وكان عمر يفكّر بعمله هذا أخذ الجزية من أصحاب الأراضي ودفعها إلى مصارف الدولة والجيش والمسلمين[2]. ومُنِع بهذا العمل أن يجعل للمقاتلين ملكيات إقطاعية واسعة يخلفهم في ملكها أولادهم وأحفادهم. وهذا ما سيكوّن طبقة من الناس الإقطاعيين الأثرياء ويحرم بقيّة المسلمين ممن لم يشاركوا في الحروب من خير تلك الأراضي ويحرم الأجيال المقبلة أيضاً منها. وهذا شيء خطير[3].

فقد ذهبت الحنفية والمالكية إلى أن تقسيم النبي ﷺ خيبر بين المحاربين من جنده إنما هو من قبيل التصرّف بالإمامة. فللإمام من بعده أن يجتهد في ذلك حسب المصلحة[4]، كما فعل عمر بن الخطّاب.

٤ ـ أخّر عمر جباية زكاة الماشية (من إبل وغنم وبقر) حتى يزول القحط. وأيضاً لم يطبّق حدّ السرقة في هذا العام. وكذلك وضع الزكاة للخيول بعد أن أصبحت أموال تجارة[5].

٥ ـ ما حدث في عهد الصحابة من جمع القرآن وتدوينه في عهد الخليفة أبي بكر على خلاف ما كان عليه الحال في عهد النبي ﷺ، ثم كتابة

---

(١) الحشر، ٧.

(٢) الرحبي: عبد العزيز محمد، فقه الملوك ومفتاح الرّتاج المرصد على خزانة كتاب الخراج، تحقيق: أحمد عبيد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٣م، ص ٢١٤ ـ ٢١٧؛ القرضاوي، وجوب تطبيق الشريعة، ص ١٣٢ ـ ١٣٣؛ الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص ٦٥ ـ ٦٩؛ الترتوري، فقه الواقع، ص ١٠٩ ـ ١١٠؛ حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ٨٠؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٥٣٠ ـ ٥٣١؛ الدواليبي، المدخل، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٧؛ البوطي، محاضرات في الفقه المقارن، ص ١٢٤ وما بعدها؛ الصعيدي، المجدّدون، ص ٣٢ ـ ٣٤؛ بلتاجي، منهج عمر في التشريع، ص ١٣١ وما بعدها.

(٣) الزحيلي، أصول الفقه، ص ٤٣٠.

(٤) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٦٩.

(٥) ابن ماجه، ك. الزكاة، ب. صدقة الخيل والرقيق، ر. ١٨١٢ ـ ١٨١٣، ص ١/ ٥٧٠؛ الزحيلي، أصول الفقه، ص ٥٠٩؛ القرضاوي، وجوب تطبيق الشريعة، ص ١٢٩، ١٣٣، وانظر القياس، ص ١٦٠.

المصحف في عهد الخليفة عثمان وإحراقه ما سواه على خلاف ما كان عليه الحال في عهد الشيخين، وتدوين السنّة ـ مع النهي الصادر عن النبي ﷺ ـ في عهد عمر بن عبد العزيز[1]، وكلّ هذا داخل ضمن حفظ الدّين. وهو جنس شامل لأنواع المصلحة الدينية كلها. وهذا وصف مناسب معتبر يجمع بينها[2].

٦ ـ جاء رجل إلى ابن عباس فقال: «ألمن قتل مؤمناً توبة؟» قال: «لا، إلى النّار». فلمّا ذهب قال له جلساؤه: «ما هكذا تفتينا، فما بال هذا اليوم؟» قال: «إني أحسبه مغضباً يريد أن يقتل مؤمناً». فبعثوا في أثره، فوجدوه كذلك[3]. لذلك يقول ابن عابدين في نشر العرف من رسائله: «فإذا نرى الرجل يأتي مستفتياً عن حكم شرعي ويكون مراده التوصّل بذلك إلى إضرار غيره، فلو أخرجنا له فتوى عمّا سُئل عنه قد شاركناه الإثم. لأنّه لم يتوصّل إلى مراده الذي قصده إلاّ بسببنا»[4].

٧ ـ قطع عمر سهم المؤلّفة قلوبهم من الزّكاة[5] وإمضاؤه الطّلاق الثلاث بكلمة واحدة خلافاً لما كان في عهد النبي ﷺ[6] وإجراءاته الأخرى مثل ذلك.

٨ ـ قال علي رضي الله عنه «حدّثوا الناس بما يعرفون. أتحبّون أن يكذّب

---

(١) مسلم، ك. الزهد، ب. التثبّت من الحديث وحكم كتابة العلم، ر. ٧٢، ص ٣/ ٢٢٩٨ ـ ٢٢٢٩؛ وانظر أيضاً: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص ١/ ٤٩ ـ ٥٠؛ الترتوري، فقه الواقع، ص ٩١ ـ ٩٣؛ الزحيلي، أصول الفقه، ص ٥٠٩؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٥٤٧، والمدخل، ص ١٠٨؛ زيد، المصلحة، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٢) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢١٧.

(٣) القرضاوي، وجوب تطبيق الشريعة، ص ١٣٥.

(٤) ص ١٢٠.

(٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص ٨/ ١٧٨ ـ ١٨١؛ وانظر أيضاً: القياس، ص ١٥٤.

(٦) البيهقي، السنن، ص ٨/ ٣٧٦؛ ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ١٣٦؛ بلتاجي، منهج عمر في التشريع، ص ٣٩٨؛ القرضاوي، وجوب تطبيق الشريعة، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

الله ورسوله؟!»[1] فهو يأمر بكلامه هذا مراعاة حال السّامع وواقعه. فما يقال في مجلس علم لطلاب، مختصّين لا يقال للعوام، وخاصة في المسائل الصّعبة التي لا يمكن للعوام استيعابها، أو المسائل التي يمكن أن يفهموها على غير المراد منها[2].

٩ ـ جعل أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب دية القتل بالخطأ وشبه العمد على الديوان لا على العاقلة مع أنها في زمن النبي ﷺ على العاقلة[3].

١٠ ـ أمر عثمان رضي الله عنه بالتقاط الإبل والتعريف بها لتغيّر حال الناس وضعف الوازع الديني عندهم[4].

١١ ـ لمّا تغيّر حال بعض النساء بعد وفاة النبي ﷺ وأصبحن يخرجن متطيّبات أو غير متلحّفات بأكسيتهن قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: «لو رأى الرسول ﷺ ما أحدث النساء، لمنعهنّ المسجد كما منعت نساء بني إسرائيل»[5].

## المبحث الثاني: العرف

العادة في اللغة مأخوذة من المعاودة وهي بتكرّرها ومعاودتها مرّة بعد أخرى. فصارت معروفة مستقرّة في النفوس والعقول متلقّاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة حتى صارت حقيقة عرفيّة[6]. وأما العرف فهو ضدّ المنكر وكلّ ما تعرفه النفس من الخير[7].

---

(١) البخاري، ك. العلم، ب. من خصّ بالعلم قوماً دون قوم كراهة أن لا يفهموا، ص ١/ ٤١.

(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ص ١/ ٢٢٥.

(٣) الترتوري، فقه الواقع، ص ٩٤ ـ ٩٥؛ وانظر أيضاً: ١٢ من أمثلة القياس، ص ١٦٠.

(٤) الترتوري، فقه الواقع، ص ٩٥ ـ ٩٦؛ وانظر أيضاً السنّة، ص ١٤٢.

(٥) البخاري، ك. الأذان، ب. خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس، ص ١/ ٢١٠؛ النووي، شرح صحيح مسلم، ص ٤/ ١٦٣ ـ ١٦٤؛ الترتوري، فقه الواقع، ص ٩٦ ـ ٩٧؛ وانظر أيضاً: الأخلاق، ص ١٠٤.

(٦) ابن عابدين، الرسائل (العرف)، ص ٢/ ١١٢.

(٧) ابن منظور، لسان العرب، مادة عرف، ص ٩/ ٢٣٩.

العرف والعادة لفظان مترادفان في لغة الشرعيّين[1] وقد زدت عليهما «التعامل» في المعنى نفسه. لأن التعامل ولو كان يختلف في المعنى قليلاً إلاّ أنه يتوافق معهما من حيث الدلالة على الموضوع. لأن التعامل في معناه الخاص: هو ما شاع استعماله بين الناس[2]. لكن شيوعه يكون أقلّ وفي دائرة خاصّة بالمقارنة مع العرف والعادة.

وأمّا العرف والعادة في الاصطلاح؛ فما استقرّ في النفوس من جهة العقول وتلقّته الطّباع السليمة بالقبول، بمعنى أنه ما جرت عليه عادة الناس في بيعهم وشرائهم وإيجارهم وسائر معاملاتهم في تحقيق العدالة[3]. لذلك يُقبل العرف دليلاً في الشريعة الإسلامية مع بعض الشروط، وتؤيده القاعدة التي أخرجها أحمد في مسنده موقوفاً[4] على ابن مسعود: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه قبيحاً فهو عند الله قبيح»[5].

---

(١) خلاّف، مصادر التشريع الإسلامي، ص ١٤٥؛ ابن عابدين، الرسائل (العرف)، ص ٢/ ١١٢.

لكن إبراهيم كافي دونمز يعرّف الفرق بين العرف والعادة فيقول: «العرف يطلق على القاعدة القانونية الملزمة. وأما لفظ العادة يطلق على القاعدة التي لم ترق بعد إلى مرتبة العرف لافتقارها إلى عنصر الإلزام في الدرجة التي يتضمّنها العرف. (نظرة جديدة إلى مكانة مفهوم العرف والعادة، مجلّة العلوم الإسلامية بجامعة الأمير عبد القادر، شعبان ١٤٠٦هـ، قسنطينة، ص ٢٥ ـ ٢٦؛ صالح: صبحي، معالم الشريعة، ٧٣).

(٢) حنبلي: شاكر، أصول الفقه، ص ٣٠.

(٣) القرافي، الإحكام، ص ٢٣٤؛ حسين: عبد الله علي، المقارنات التشريعية بين القوانين الوضعية المدنية والتشريع الإسلامي، مقارنة بين فقه القانون الفرنسي ومذهب الإمام مالك، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٦٠هـ/ ١٩٤٧م، ص ١/ ٣٠؛ مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ص ٦/ ١٢٢؛ خلاّف، مصادر التشريع، ص ١٤٥.

(٤) هو ما رُوي عن الصحابة من قول وفعل أو تقرير. يفترض أن يكون عن النبي ﷺ، ويمكن العمل به (صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م، ط. ١٤، ص ٢٠٨).

(٥) المسند، ١/ ٣٧٩.

قال ابن عابدين في هذه الرواية أنها ليس بحديث لأنّه ليس لها سند مرفوع أو ضعيف، إنّما هو قول عبد الله بن مسعود. (الرسائل ـ العرف، ص ٢/ ١١٣).

ودليله في الكتاب قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[1] وآيتي سورة يوسف[2]، وهي قوله تعالى ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴿٢٦﴾
وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴿٢٧﴾﴾ لأن تمزيق الثوب من أمام يكون علامة إقبال منه عليها. وتمزيقه من الخلف يكون علامة فرار وإدبار منه في العادة والعرف[3].

ودليله من السنّة الرواية الصحيحة من البخاري وهي: «لمّا سألت هند زوجة أبي سفيان في أخذها مال زوجها، قال النبي ﷺ «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»[4].

وأمّا المعقول: فإن ما تعارف عليه الناس وصار من حاجاتهم وأساليبهم ومتّفقاً مع مصالحهم مما لا يخالف الشرع فتجب مراعاته. لأن الشريعة جاءت لتحقيق المصالح. والشارع تعالى راعى الصحيح في أعراف العرب من التشريع، ففرض الدّية على العاقلة وشرط الكفاءة في الزواج. فيجب مراعاة أعراف الناس[5]. ويقسّم الأصوليون العرف إلى أنواع مختلفة على حسب عدة اعتبارات:

١ ـ من حيث سببه ومتعلّقه: عرف لفظي وعرف عملي.

٢ ـ من حيث ما يصدر عنه: عرف عام وعرف خاص.

٣ ـ من حيث الصحة والفساد: عرف صحيح وعرف فاسد[6].

---

(١) النساء، ٢٥.

(٢) ٢٦ و٢٧.

(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص ٩/ ١٧٣؛ القاسم، الإسلام وتقنين الأحكام، ص ١٦٣؛ البلقيني، الميسّر، ص ٣١٩.

(٤) البخاري، ك. البيوع، ب. من أجرى أمراً لأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والمكيال والوزن وسننهم على نيّاتهم ومذاهبهم المشهورة، ص ٣/ ٣٦.

(٥) عويش، أحكام الإفتاء، ص ١٢٥؛ ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ١٨٥ ـ ١٨٧؛ البلقيني، الميسّر في أصول الفقه، ص ١٦٧، ٣١٩.

(٦) أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٧٤.

وأما شروط العرف[1]، فهي:

١ ـ أن يكون عامّاً أو غالباً ومطّرداً[2]، بمعنى أن يكون العمل به جارياً بين متعارفيه ومعروفاً بين الناس. ويقول محمد الزهري الغمراوي من فقهاء الشافعية: «إذا لم يوجد نصّ في مسألة يُنظر إلى عرف العرب دائماً. إذا قبله العربُ يُقبل طيّباً حلالاً، وإذا لم يقبلوه لا يُقبل طيّباً حلالاً. وهذا يدلّ على حرمته، لأن الإسلام نزل عليهم أولاً»[3]. طبعاً هذا الرأي غير معقول، ولم يقل به أحد غيره، والأحسن تركه إلى كلّ الناس. لأننا لا نجد تخصيص الأعراف بالعرف العربي، ولا فرق بينهم وبين الآخرين[4].

٢ ـ عدم مخالفته لنص شرعي. وكذلك لا يجوز أن يخالف إرادة المتعاقدين[5].

٣ ـ أن يكون قديماً، أي قد تواتر العمل به لمدة طويلة[6].

وأكثر الناس إعمالاً للعرف واستناداً إليه هم الأحناف ويأتي بعدهم المالكية والحنابلة ثم الشافعية[7]. وأما الجعفرية فلا يقبلونه مصدراً من مصادر القضاء

---

(١) تعتبر في القانون نفسها تقريباً.

(٢) «العبرة للغالب الشائع لا للنّادر»، «إنّما تُعتبر العادة إذا اطّردت» (مجلة الأحكام العدلية العثمانية، مادة: ٤٢، ٤١، ص ٢٠).

(٣) الغمراوي: محمد الزهري، السراج الوهّاج على متن المنهاج للنووي، دار المعرفة، بيروت، ص ٥٦٦؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته، ص ٣/٥١٣ ـ ٥١٤؛ انظر أيضاً: أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٤) أردوغان، تغيّر الحكام، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٥) حيدر، درر الأحكام، ص ١/ ٤٢.

(٦) الجيدي، التشريع الإسلامي ـ أصوله ومقاصده، مطبعة عكاظ، الدار البيضاء، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، ط. ١، ص ١٢٣؛ البلقيني، الميسّر في أصول الفقه، ص ١٦٦؛ ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ٢٠١؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢/٨٦٩ ـ ٨٧٠.

(٧) المشاط، الجواهر الثمينة في بيان أدلّة عالم المدينة، ص ٢٦٩ ـ ٢٧١؛ ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ١٨٨؛ بلتاجي، مناهج التشريع، ص ١/٤٠٨، ٢/ ٦٤٧، ٨٦٤ ـ ٨٦٦.

ولا يرجعون إليه لتمييز المحقّ من المبطل. وإنما يعتمدون عليه عند الحاجة لمعرفة معاني الألفاظ وما يتبع هذه المعاني التي تنازع فيها المتخاصمون. وهذا في حقيقته ليس قضاء بالعرف وإن كان له تأثير في القضاء. إذن هو حكم الفصل بين الحقّ والباطل عند الحاجة[1].

يُقدّم العرف أحياناً على الأحكام الثابتة بالاجتهاد عند المخالفة. لأن العرف دليل الحاجة وفي منزلة الإجماع شرعاً عند عدم النصّ. وتعامل الناس به من غير نكير. وكذلك يُترك القياس عند مخالفته العرف. لأن التعامل كالإجماع[2]. ونفهم من هذا أن عمل العرف باعتبار موضوعه يتبع قلّة النصوص وكثرتها. فكلّما كثُرت النصوص ضاقت دائرة العرف. فإذا قلّت اتسعت دائرته[3].

وأما تغيّر الأحكام مستنداً إلى العرف فمعروف من القديم، يقول القرافي في هذا الموضوع: «الأحكام المرتّبة على العادات تدور معها أينما دارت وتبطل معها إذا بطلت»[4]. ويقول ابن القيّم: «إن تغيّر الفتوى بحسب العوائد معنى عظيم النفع جداً. وقع بسبب الجهل بين غلط عظيم على الشريعة. أوجب من الحرج والمشقّة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به»[5]. كل ما هو في الشريعة يتّبع العوائد يتغيّر الحكم فيه عند تغيّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجدّدة. وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلّدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد. بل هذه قاعدة اجتهد

---

(١) مغنية، فقه جعفر الصّادق، ص ٦/ ١٢٣ ـ ١٢٥.

(٢) شلبي: مصطفى، المدخل، ص ٢٦٧.

(٣) شلبي: مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، الدار الجامعية، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ط. ٤، ص ١/ ٣٣٨.

(٤) الفروق، ص ١/ ١٧٦، ٢/ ١٦٢؛ الإحكام، ص ٢٣١ وما بعدها؛ محمصاني، فلسفة التشريع، ص ٢١٤.

(٥) إعلام الموقّعين، ص ٣/ ٥ ـ ٧؛ الشرقاوي، التطور روح الشريعة، ص ١٩٠ ـ ١٩٣؛ علي الخفيف، محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٩.

فيها العلماء وأجمعوا عليها. فنحن نتّبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد[1]. لذلك خالف المتأخّرون من الحنفيّة ما نصّ عليه أبو حنيفة في مسائل بناها على عرف كان جارياً في زمنه بكثرة. وقالوا في وجه هذه المخالفة: «إن أبا حنيفة لو كان في زمنهم لما وسعه إلاّ أن يفتي بما أفتوا به». ولم يعدّوا التصرّف في الأحكام القائمة على العرف خروجاً عن المذهب. وإنما هو الأخذ بأصل إمامهم الذي يقتضي الرجوع إلى العرف في الأحكام. ونفهم من هذا أن اختلاف الأحكام باختلاف الأعراف لا يُعدّ اختلافاً في أصل الخطاب. بل معنى هذا الاختلاف: أن الأعراف إذا اختلفت اقتضت كل عادة حكماً يلائمها. لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزمت منه المشقّة والضّرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير[2]. لذلك قرّر مجمع الفقه الإسلامي لمنظّمة المؤتمر الإسلامي بجدّة أنه ليس للفقيه ـ مفتياً كان أو قاضياً ـ الجمود على المنقول في كتاب الفقهاء من غير مراعاة تبدّل العرف»[3]، حتى لا يَضِلَّ ولا يُضِل كما قال ابن القيّم»[4].

فالمصلحة أيضاً تستدعي تغيّر الأحكام بتغيّر الأعراف. لأن الأعراف تتجدّد بتجدّد الحاجات وفساد الأخلاق. فخاصّة أحكام المعاملات تتغيّر وتتجدّد في أسلوبها من زمن إلى زمن، ومن جيل إلى جيل، ومن بيئة إلى بيئة أخرى. وبقاء الأحكام على حالة واحدة مع تغيّر الزمان قد تكون مثار حرج ومشقّة على الناس. وقد لا تتحقّق المصلحة مع بقائه كذلك. لذلك غيّر الإمام

---

(١) القرافي، الإحكام، ص ٢٣١ وما بعدها؛ ابن فرحون: برهان الدين إبراهيم، تبصرة الحكّام في أصول اقضية ومناهج الأحكام، مصر، ١٣٠٢هـ، ص ٢/ ٦٥ وما بعدها.

(٢) الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، ص ١٤٧؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٧٥؛ محمصاني، فلسفة التشريع، ص ٢٠٢؛ حسين: الخضر، رسائل الإصلاح، ص ٥٢ ـ ٥٣؛ العربي، المدخل، ص ١٦٩؛ مدكور، المدخل، ص ١٠٩؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢/ ٩١٩ ـ ٩٢٠.

(٣) الدورة الخامسة، ج. ٤، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م، ص ٣٤٦٦.

(٤) ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ٧١؛ القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص ٧٣؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ص ٦٩ ـ ٧٢.

الشافعي بعض آرائه التي تستند إلى العرف بعد انتقاله من العراق إلى مصر في سنة ١٩٩هـ[١]. إذن قضية تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان لا يصحّ أن تعتبر من صميم نظرية العرف كما يعتبرها بعض الباحثين. بل هي من نظرية المصلحة المرسلة[٢]. ولأجل هذا خرجت قواعد فقهية، منها: «العادة محكمة»[٣]. و«المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً»[٤] و«المعروف بين التجّار كالمشروط بينهم». و«التعيين بالعرف كالتعيين بالنص». و«الممتنع عادة كالممتنع حقيقة»[٥]. و«استعمال الناس حجّة يجب العمل به»[٦].

وفيما يلي بعض الأمثلة على تغيّر الأحكام بتغيّر الأعراف:

أ ـ إن أبا حنيفة كان يقول لمّا غصب إنسان ثوباً وصبغه بلون أسود فللمالك يطالب بضمان نقصانه. لأن السّواد ينقص من قيمة الثّوب آنذاك. لأن بني أميّة في ذلك الوقت كانوا لا يحبّذون ذلك اللون. ولمّا جاء صاحباه أبو يوسف ومحمد قالا: لا حقّ له في المطالبة بالضمان. لأن صبغه بالأسود يزيد من قيمته لتعارف الناس على لباس السوداء لحبّ بني العباس له. فكان ممدوحاً في عصرهم[٧]. فاختلف الحكم تبعاً لاختلاف العرف.

(١) بلتاجي، مناهج التشريع، ص ٢/ ٨٦٥؛ العربي، المدخل، ص ١٦٨؛ الترتوري، فقه الواقع، ص ٩٩؛ الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، ص ١٥٤؛ البلقيني، الميسّر في أصول الفقه، ص ٣٢٠، ٣٧٦؛ الحنبلي: شاكر، أصول الفقه، ص ٣٠؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٧٥؛ مدكور، المدخل، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٢) الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢/ ٩٣٥.

(٣) مجلّة الأحكام العدلية العثمانية، مادة: ٣٦، ص ٢٠.

(٤) مجلّة الأحكام العدلية العثمانية، مادة: ٤٣، ص ٢١.

(٥) مجلّة الأحكام العدلية العثمانية، مادة: ٣٨، ص ٢٠.

(٦) مجلّة الأحكام العدلية العثمانية، مادة: ٣٧، ص ٢٠؛ وانظر أيضاً: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٨٣؛ الندوي، القواعد الفقهية، ص ٥٦؛ ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ٢٦٧؛ السنهوري، مصادر الحقّ في الفقه الإسلامي، ١٩٥٩م، ص ٦/ ٤٣ ـ ٤٩.

(٧) شلبي: مصطفى، أصول الفقه، ص ١/ ٣٤١؛ الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، ص ١٥٣.

ب ـ فرض الله العدالة في الشهود مع اختلاف تفسيرها. ولكن الفقهاء اتفقوا على أنها تسقط بما يخلّ بالمروءة على رغم هذا الاختلاف وهو أمر يشين الإنسان ويدلّ على حقارة نفسه عند أهل الفضل من الناس. لأنها تختلف باختلاف البيئات والأزمنة. فقد يكون الأمر مخلاً بالمروءة في عصر لا يعدّ في غيره كذلك. مثلاً كان يعتبر كشف الرأس قبيحاً في البلاد الشرقية مثل مرو وقادحاً للعدالة والمروءة في الشهادات. لكن عند أهل المغرب مثل الأندلس كان لا يُعدّ قبيحاً ولا قادحاً للعدالة والمروءة في الشهادات وكان هذا في عصر الشاطبي[1]. وكذلك الأكل خارج البيوت وفي الساحات العامة والطرقات فإنه يعدّ قبيحاً في بعض البلدان فيقدح في عدالة أصحابه. ولا يعتبر قبيحاً في بلدان أخرى فلا يعتبر قادحاً في العدالة[2]. وكذلك حرز الأموال في السرقة. لأن الشارع أمر بقطع اليد في سرقة المال من حرزه، لكنه لم يبيّن حدّ الحرز. بل وكّله إلى عرف الناس. وهذا يختلف باختلاف البيئات والأزمنة[3].

ج ـ يختلف تحديد ساعات العمل بالنسبة للعمّال حسب أعراف الناس، وذلك حينما لم ينصّ عليه في عقد العمل[4].

د ـ لمّا أطلق لفظ الليرة في الماضي كان يعني الليرة الذهبية. لكن اليوم ينصرف إلى الليرة الورقية[5] بسبب تغيّر العرف.

هـ ـ تعظيم القرآن واحترامه واجب وإهانته محرّمة قطعاً. بل يكفّر معتمدها. والعمدة في ذلك القصد. وتجب مراعاة العرف فيه[6].

---

(١) الموافقات، ص ٢/٢١٦؛ حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ٢٨٨؛ حسين: الخضر، دراسات في الشريعة الإسلامية، ص ٣٩؛ شلبي: مصطفى، أصول الفقه، ص ١/٣٣٩؛ شمس الدين، ابن قيّم الجوزية ـ عصره ومنهجه وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوّف، مطبعة الكليّات الأزهرية، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م، ط. ٢، ص ٣٢٧.

(٢) ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ١٩١.

(٣) شلبي: مصطفى، أصول الفقه، ص ١/٣٣٩.

(٤) حسين: الخضر، دراسات في الشريعة الإسلامية، ص ٣٩.

(٥) القرافي، الإحكام، ص ٢٣٢؛ البلقيني، الميسّر في أصول الفقه، ص ١٦٨.

(٦) رضا، الفتاوى، ص ٤/١٢١٠.

و ـ إذا باع المالك داره إلى المشتري دون أن يراها فيثبت له خيار الرؤية. فقد أفتى المتقدّمون من الحنفية بأن الخيار يسقط برؤية المشتري من الخارج. لأن البيوت كانت على نسق واحد. وأما المتأخّرون فأفتوا بأن الخيار لا يسقط ما لم يرها من داخلها. لأن البيوت أصبحت متفاوتة النسق[١].

ز ـ الحنطة والشعير كانا من المكيلات، أي من الأشياء التي يجري التبايع والتعامل فيها بواسطة الكيل حسب العرف السائد في عهد النبي ﷺ لذلك قال ﷺ: «البرّ بالبرّ كيلاً بكيل والشعير بالشعير كيلاً بكيل»[٢]. إن هذا العرف تغيّر فيما بعد، لا سيّما في أيام القاضي أبي يوسف[٣]. فأصبح البر والشعير من الموزونات أي من الأشياء التي تباع وتقدّر بالوزن. فقضى أبو يوسف بصحّة هذا العمل استحساناً[٤]. لأنه رأى أن الحديث أخبر عن وسيلة التماثل المعتادة عند الناس في زمن النبي ﷺ. فهذا لا يمنع إذا اعتاده الناس معياراً آخر من وزن غيره أن تباع به هذه الأشياء، ويكون الاعتماد عليه في المماثلة[٥]. لكن بعض الفقهاء لا يعتبر قول أبي يوسف ويقولون عملاً بالحديث «الميزان ميزان أهل مكّة والمكيال مكيال أهل المدينة»[٦]، كما كان

---

(١) الكردي، المدخل الفقهي، ص ٦٣؛ ابن عابدين، الرسائل (العرف)، ص ١٧؛ البرديسي، الحكم فيما لا نصّ فيه، ص ٩٧ـ٩٨؛ محمصاني، فلسفة التشريع، ص ٢٠٩.

(٢) أبو داود، ك. البيوع والإجارات، ب. في الصرف، ر. ٣٣٥٠، ٣/ ٦٤٣ ـ ٦٤٧.

(٣) هو أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري. كان أكبر تلاميذ أبي حنيفة وأفضل معين له. تولّى القضاء لثلاثة من الخلفاء: المهدي والهادي والرشيد من العباسيّين. ولد سنة ١١٣هـ وتوفّي سنة ١٨٣هـ (الحجوي، الفكر السامي، ص ١/ ٤٣٣ ـ ٤٣٥).

(٤) حيدر، درر الحكّام، ص ١/ ٤٠ ـ ٤٢؛ محمصاني، الدعائم الخلقية، الشرعية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٧٩هـ، ط. ٢، ص ٣٦٦، وفلسفة التشريع، ص ٢١٣؛ ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ٢٦٨؛ المراغي، الاجتهاد، ص ٤٣ وما بعدها؛ الدواليبي، المدخل، ص ٣٣٠ ـ ٣٣٢؛ آلتي قولاج، بين الرؤية البصرية والرؤية الحسابية، ص ٣١؛ دونمز، نظرة جديدة، ص ٣٤.

(٥) البلقيني، الميسّر في أصول الفقه، ص ٣٢٠؛ ابن عابدين، الرسائل (العرف)، ص ٢/ ١١٩ ـ ١٢٩.

(٦) أبو داود، ك. البيوع، ب. قول النبي ﷺ المكيال مكيال المدينة، ر. ٣٣٤٠، ص ٣/ ٦٣٣ ـ ٦٣٦.

في الماضي[1]. وبدأ اعتبار العرف دليلاً في الفقه الإسلامي بعد فتوى أبي يوسف في هذا الموضوع[2].

ح ـ أفتى المتأخّرون من الفقهاء بجواز أخذ الأجرة على الإمامة والأذان والخطبة وتعليم القرآن مع أنها كانت عبادات ولا يصحّ أخذ الأجرة عليها في الأصل. وقد اتّفقت كل المذاهب على ذلك[3]. لكن الأمر يختلف في أجرة تعليم القرآن حيث تجيزه المذاهب إلاّ الحنفية والحنابلة[4]. ولكن إذا طُبّق هذا الحكم ولم تعط لهم الأجرة جاع القائمون على هذه المهام. وإذا اشتغلوا بالاكتساب من تجارة أو صناعة أو زراعة تعطّلت هذه الشعائر. لذا اعتبر الفقهاء أخذ الأجرة لحبس أنفسهم في أماكن محدّدة لا على العبادات التي يؤدّونها. ثانياً كان القائمون على هذه المهام في عصر أبي حنيفة يتقاضون هبات من بيت المال جرياً على عرف الناس حينذاك، لهذا أفتى هؤلاء الأئمّة بأنه لا يجوز أخذ الأجرة على هذه الأعمال. لكن تبدّل العرف وأُلغيت الهبات من بيت المال[5].

ط ـ إذا حلف رجل «لا أركب دابة». وكان في بلد عرفهم لفظ الدّابة

---

(١) الدبّوسي، تأسيس النظر، ص ٧٧؛ الشوكاني، السيل الجرّار المتدفّق على حدائق الأزهار، تحقيق: قاسم غالب أحمد، دار الكتاب المصري، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م، ص ٢/ ٢٣؛ ابن عابدين، الرسائل (العرف)، ٢/ ١٦؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢/ ٨٩١، ٩٠٥، ٩١٠؛ البوطي، ضرابط المصلحة، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٢) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٢٣٦.

(٣) موسوعة جمال في الفقه، ص ٣/ ٢١٨ ـ ٢٢٠.

(٤) الشوكاني، نيل الأطار، ص ٥/ ٣٢٤.

(٥) الصنعاني: شرف الدين الحسين بن أحمد بن الحسين بن علي بن محمد بن ليمان بن صالح السيانمي الحيمي (١٢٢١)، الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٠٧هـ، ط. ١، ص ١/ ٣٨٢ ـ ٣٨٤؛ البرديسي، الحكم فيما لا نصّ فيه، ص ٩٧؛ الزحيلي، أصول الفقه، ص ٦٦٣؛ ابن عابدين، الرسائل (العرف)، ص ٢/ ١٢٣ ـ ١٢٤؛ العربي، المدخل، ص ١٦٨؛ الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، ص ١٤٧؛ البلقيني، الميسّر في أصول الفقه، ص ١٦٨؛ مدكور، مدخل، ص ١٠٦.

الحمار خاصة، يختصّ يمينه به ولا يحنث بركوب الفرس ولا الجمل»[1]. ويؤيّده ابن حزم. لكنه ليس بالعرف، بل يقول: «لأنها لا تطلق عليها»[2].

وكذلك لو حلف رجل أن لا يأكل لحماً، لم يحنث بأكل السمك وإن سمّاه الله لحماً طرياً[3]. وكذلك، لو حلف أن لا يجلس على بساط أو تحت سقف أو في ضوء سراج، لم يحنث بالجلوس على الأرض وإن سمّاها الله بساطاً[4]، ولا تحت السماء وإن سمّاها الله سقفاً[5] ولا في الشمس وإن سمّاها الله سراجاً[6]، فيُقدّم العرفي على الشرع في جميع ذلك. لأنها استعملت في الشرع تسمية بلا تعليق حكم وتكليف[7].

ي ـ إذا اختلف الزوج والزوجة في قبض الصداق بعد الدخول، فإن القول قول الزوج بناء على العادة في بلد ما، من أن الزوج لا يدخل حتى يدفع كامل الصّداق؛ وإن القول قول الزوجة في بلد آخر، بناء على عاداتهم من عدم دفع كامل الصّداق قبل الدخول. فاختلف الحكم تبعاً للعادة بأن جعل القول للزوج تارة والزوجة تارة أخرى. ولا يوجد اختلاف في أصل الدليل الشرعي[8].

---

(١) ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ٤٨؛ ابن رجب: أبو الفرج عبد الرحمن الحنبلي (٧٩٥)، دار المعرفة، بيروت، ص ٢٧٤؛ شمس الدين، ابن القيّم، ٣٢٦؛ البلقيني، الميسّر في أصول الفقه، ص ١٦٩؛ زكريا البرديسي، الحكم فيما لا نصّ فيه، ص ٩٨.

(٢) المحلّى، ص ٨/ ٦٢ ـ ٦٣، ٢٧٥.

(٣) قال تعالى: **﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيًا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾** (النحل ١٤).

(٤) قال تعالى: **﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ بِسَاطاً﴾** (نوح ١٩).

(٥) قال تعالى: **﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً وَهُمْ عَنْ آيَاتِنَا مُعْرِضُونَ﴾** (الأنبياء ٣٢).

(٦) قال تعالى: **﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُوراً وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجاً﴾** (نوح ١٦).

(٧) السيوطي، الأشباه، ص ٨٣ ـ ٨٤؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦؛ البلقيني، الميسّر في أصول الفقه، ص ١٦٩.

(٨) القرافي، الإحكام، ص ٦٨؛ الغرياني، الميسّر في أصول الفقه، ص ١٦٩؛ البرديسي، الحكم فيما لا نصّ فيه، ص ٩٨ ـ ٩٩.

# المبحث الثالث: الاستصحاب

يُستعمل في اللغة بمعنى المصاحبة أو استمرار الصحبة[1]. وأمّا اصطلاحاً فقد عرّفه الشوكاني بأنه «بقاء الأصل على حكمه ما لم يوجد ما يغيّره»[2]، بمعنى أن ما ثبت في الماضي، فالأصل بقاؤه في الزمن الحاضر والمستقبل على الظن؛ أي بقاء الحكم نفياً وإثباتاً حتى يقوم دليل على تغيّر الحال. فهذه الاستدامة لا تحتاج إلى دليل إيجابي. بل تستمرّ حتى يقوم دليل مغيّر أو دافع. وإن ذلك مبني على غلبة الظن باستمرار الحال موجبة لاستمرار حكمها. ولذلك لا يعتبر دليلاً قوياً للاستنباط. وإذا عارضه دليل آخر قُدّم عليه[3].

ويعتبره جمهور الفقهاء من المالكية والحنابلة والظاهرية والزيدية وأكثر الشافعية دليلاً سواء أكان في النفي أم كان في الإثبات. وتقبله الإمامية بعد الفحص عن الأمارات الكاشفة التي تدلّ على وجود حكم معيّن. بينما أكثر الحنفية والمتكلمين[4] فإنّهم يرون أنه ليس بحجّة

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة «استصحب»، ص ١/ ٥٢٠.

(٢) إرشاد الفحول، ص ٢٢٠.

(٣) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٤٠٣؛ الفاسي، مقصد الشريعة، ص ١٣١ - ١٣٣.

(٤) أوّل من دوّن في بحوث علم أصول الفقه وقواعده مجموعة مستقلّة هو الإمام الشافعي (٢٠٤). ثم تتابع العلماء من بعده في التأليف والتكميل والتنسيق، فكان لهم في ذلك طريقتان:

أ - **طريقة المتكلّمين أو الشافعية**: وهم الجمهور. وكان يهتمّ أصحابها بتحرير المسائل وتقرير القواعد وإقامة الأدلّة عليها، ويميل إلى الاستدلال العقلي ما أمكن مجرّدين للمسائل الأصولية عن الفروع الفقهية. وهذا المنهج يشبه منهج علماء الكلام. ومثالها المستصفى للغزالي (٥٠٥) والمحصول للرازي (٦٠٦) والإحكام للآمدي (٦٣١).

ب - **طريقة الفقهاء أو الحنفية**: وهي تحقيق القواعد على ضوء ما نقل عن الأئمة من الفروع. فإذا وجدوا من القواعد ما لا يتّسع لبعض الفروع تصرّفوا فيه، ومثاله الأصول للبزدوي (٤٨٣) والمنار للنسفي (٧٩٠).

وهناك من العلماء من جمع بين الطريقتين، فعُني بتحقيق القواعد وإقامة البرهان عليها كما عني بربطها بالفروع الفقهية. ومثاله تنقيح الفصول لصدر الشريعة الحنفي (٧٤٧)

مطلقاً[١]. قال ابن حزم في هذا الموضوع: «إن ما ثبت بيقين لا يزول إلاّ بيقين مثله»[٢]. فقد تقع حادثة لا يوجد فيها نصّ ولا دلالة لقياس أو مصلحة مرسلة فيعمد حينئذ إلى العمل بالاستصحاب الذي هو الإباحة الأصلية في الأشياء، فيحكم بإباحتها. وخرجت قاعدة فقهية من هذا الأصل، وهي: «يعمل في الأشياء باستصحاب الأصل»[٣]. لذلك هو مصدر واسع بنى عليه الأصوليّون كثيراً من الأحكام. لكن لمّا كثر عموم الشيء وشموله تكثر مخصّصاته. وما كثرت مخصّصاته ضعفت دلالته[٤].

لا تهتمّ الظاهرية والحنابلة والشافعية بالرأي بخلاف الحنفية والمالكية. لذلك كثر الحكم بالاستصحاب بين المذاهب الثلاثة الأولى بالمقارنة بالمذهبين الأخيرين. إذن هو يقابل الرأي ويشير إلى وُسْع الاستصحاب[٥]. لكنه ليس من الأدلّة التي تتغيّر الأحكام بها. لذلك لا نستطيع أن نذكر الأمثلة فيه. وسبب ذكري له هنا هو: استعماله الكثير في الشريعة الإسلامية. لكنني لو ذكرت تغيّر الأحكام المستندة إلى الاستصحاب، ستأخذ وقتاً طويلاً بسبب كثرتها. لأن منطقة المباح واسعة وتتغيّر أحكامها دائماً حسب الأدلّة الشرعية، ولا داعي لذكرها.

---

وجمع الجوامع لتاج الدين السّبكي (٨٦١).
ويختلف الشاطبي (٧/٠٠) في بيانه مقاصد الشارع في الموافقات عن الطرق الثلاثة والشوكاني (١٢٥٥) بإرشاد الفحول بسبب الإيجاز والجمع (هيتو، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، ص ١٣ وما بعدها؛ علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ٦ ـ ٧).

(١) الرازي، المحصول، ص ٦/١٠٩؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣١٠ ـ ٣١١.

(٢) الإحكام، ص ٥/ ٥٩٠؛ الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، ص ٥٢٦؛ الرزقي، عامل الزمن، ص ١٠١؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٩٦، ٣٠٣.

(٣) كاتب جلبي، كشف الظنون، ص ٤/ ٢٨٤؛ الندوي، القواعد الفقهية، ص ٢٢٧.

(٤) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٤٠٣؛ الحنبلي: شاكر، أصول الفقه، ص ٢٩؛ الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٥) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٥٩ ـ ٦٠.

# المبحث الرابع: شرع من قبلنا

إن الشرائع السماوية واحدة في أصلها. قال الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾[1]، فهي واحدة في لبّها. وهذه الآية صريحة في ذلك وهذا ما أجمع عليه العلماء[2]. وما اختلفت الأحكام إلاّ فيما يختلف باختلاف الأزمان. وهي الأحكام العملية[3]، كما صرّح به القرآن بقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[4].

ولا بدّ من ذكر أمور ثلاثة في هذا المقام:

١ ـ إن أحكام من قبلنا لا تُعرف من غير المصادر الإسلامية.

٢ ـ إن ما ثبت بالدليل الشرعي على أنه نسخ فإنّه لا يؤخذ به.

٣ ـ إن ما ثبت بالدليل الشرعي أنه موجود في الشريعة الإسلامية كما كان في الشرائع السابقة هو نصّ يُعمل به[5].

وأما موضع النظر والخلاف بين الفقهاء فهو ما جاءت به المصادر الإسلامية على أنه كان موجوداً في الشرائع السابقة ولم يوجد دليل على بقائه ولا إنهائه من سياق النص نفسه[6]. يقول الحجوي في ذلك: «إن الشريعة الإسلامية مستقلّة لم يدخلها الاقتباس ولا الأخذ من الشرائع قبلها أصلاً سوى ما قضى الله في كتابه وأمر نبيّه ﷺ بأخذه»[7]. لكن يختلف قول الشاطبي عن ذلك فهو يرى أن: «شرع من قبلنا هو شرع لنا إلاّ أن يردَ ناسخ»[8] «بشرط أن يكون

---

(١) الشورى، ١٣.

(٢) منصور، المدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي، ص ٤٦؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٣٠٥.

(٣) شلبي: مصطفى، المدخل في التعريف بالفقه، ص ٢٣.

(٤) المائدة، ٤٨.

(٥) مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٣٠٦.

(٦) أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٣٠٨.

(٧) الفكر السامي، ص ١/ ١١ وما بعدها؛ بلتاجي، مناهج التشريع، ص ٢/ ٨٧٢.

(٨) الموافقات، ص ٢/ ٢٠٥.

بعيداً عن التحريف والتبديل»[1]، بمعنى الرأي الثاني: أن شرع من قبلنا جزء من الاستصحاب[2].

لا يمكن أن يكون شرع من قبلنا دليلاً على تغيّر الأحكام الشرعية الإسلامية. لأنه ثابت على حاله. لكن يمكن أن نذكر بعض الأحكام التي تغيّرت من الشرائع السماوية السابقة للإسلام:

١ ـ كانت توبة الإنسان بقتله نفسه، وإزالة النجاسة بقطعها، إلى غير ذلك من التشديدات. ثم بمرور الزمن ضعف التحمّل ولم يعد الناس قادرين على مثل تلك المشاق. لذلك أزيلت أمثال هذه الأحكام. وأصبحت توبة الإنسان مقتصرة على مجرّد الندم والإقلاع عن الفعل والعزم على عدم الرجوع إليه. وأصبحت إزالة النجاسة بغسلها... إلخ[3].

٢ ـ في بداية الخليقة أباح الله النكاح بين الإخوة لقلّة الذرّية. وبقي ذلك إلى أن حصل الاتّساع وكثرت الذرية، فحُرِّم في زمن بني إسرائيل[4].

---

[1] الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٤٠.

[2] الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ١٣٥.

[3] المحلي: جلال الدين ـ السيوطي: جلال الدين، تفسير الجلالين، دار الجيل، بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ص ٤٩؛ الزرقاء: أحمد، شرح القواعد الفقهية، تصحيح: عبد الستار أبو غدّة، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ط. ١، ص ١٧٤؛ الرزقي، عامل الزمن، ص ٩٤ ـ ٩٥.

[4] الزرقاء: أحمد، شرح القواعد الفقهية، ص ١٧٤؛ الرزقي، عامل الزمن، ص ٩٤ ـ ٩٥.

# الفصل الثالث
# المصادر المقاصدية

## المبحث الأول: الاستحسان

الاستحسان في اللغة مصدر استحسن، أي عدّ الشيء حسناً[١]. وأما في الاصطلاح فهو عدول عن قياس ظاهر إلى قياس خفيّ أو استثناء حادثة من قاعدة كليّة[٢]. وهذا هو الفارق بين الاستحسان بالمصلحة التي لا يشترط فيها مخالفة القياس، فهي مصلحة محضة[٣]. أخذ جمهور الأئمة: أبو حنيفة ومالك وأحمد بالاستحسان. ويستدلّون بأن الشارع قد عدل في بعض الوقائع عن موجود القياس، مثل ما كان في عقد استصناع[٤] بسبب استعماله في العرف[٥]. لكن الشافعي تركه وقال: «من استحسن فقد

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادّة «استحسن»، ص ١٣/ ١١٨.

(٢) الحنبلي: شاكر، أصول الفقه، ص ٢٨؛ قارامان، التقييد والتجديد في الفقه، ص ٣٣ وما بعدها؛ م. الزرقاء، الفقه الإسلامي، ص ١/ ٧٧؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٧؛ خلاّف، مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه، ص ١٧٢؛ الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ١٣٧ ـ ١٣٨؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٤٤؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٢٦٦.

(٣) قوجا: فرحات، المصلحة المرسلة وتحقيق رأي الطّوفي فيها، مجلة البحوث العلمية، حزيران، ١٩٩٦م، وقف عزيز محمود خدايي، استانبول، ص ١٢٠ ـ ١٢١؛ الزرقاء؛ مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ١/ ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٤) **عقد الاستصناع**: هو عقد من صانع على عمل شيء معيّن في الذمّة، أي العقد على شراء ما سيصنعه الصّانع ويكون العين والعمل من الصانع. هو عقد يشبه السّلم، لأنه بيع المعدوم، وأن الشيء المصنوع ملتزم عند العقد في ذمّة الصّانع البائع. ولكنه يفترق عنه من حيث أنّه لا يجب فيه تعجيل الثمن، ولا بيان مدّة للصّنع والتسليم، ولا كون المصنوع مما يوجد في الأسواق. (الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته، ٤/ ٦٣١).

(٥) كافي دونمز، نظرة جديدة في مكانة العرف، ص ٣٥؛ فيض الله، التعريف بالفقه الإسلامي، ص ٣٣؛ شلبي، المدخل، ص ٢٥٩؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٢٧٩.

شرّع»[1]. لكنه استعمله تحت الأدلة الأخرى. لذا فقوله هذا يُؤوّل إلى مجرّد رأي[2]. أما ابن حزم فلم يقبله ـ مثل الآراء الأخرى ـ جملة وتفصيلاً. ويقول: «إن كلّ دليل غير القرآن والسنّة يفيد الظن. والظن لا يغني من الحق شيئاً»[3].

كذلك لم يقبله الشوكاني في شكل دليل مستقلّ. ويقول: «إن كان راجعاً إلى الأدلّة الأخرى فهو تكرار. وإن كان خارجاً عنها فليس من الشرع في شيء، بل هو التقوّل على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة وبما يضادّها تارة أخرى»[4].

ومن هذا يتبيّن عند التحقيق أنه ليس دليلاً شرعياً مستقلاً تثبت به الأحكام الشرعية ابتداء. لأنه في أقوى وجوهه ينشأ عن الأدلة الأخرى[5]. ويُذكر أن الاستحسان يكون بالنص وبالإجماع وبالقياس الخفيّ وبالعرف وبالضرورة[6].

إذن ليس الاستحسان مصدراً مستقلاً. وإنما هو قياس خفي بنى عليه المجتهدون من الحنفية والمالكية اجتهادهم في بعض المسائل التي لم يرد فيها نصّ من الكتاب والسنّة. فقد رأى هؤلاء المجتهدون أن القياس قد يفوّت بعض المصالح إذا ما أخذوا به فجنحوا إلى ترجيح جانب المصلحة استناداً إلى أدلة قامت عندهم. ورأوا أنها أقوى أثراً في تحقيق المصلحة من أدلّة القياس

(١) الشافعي: محمد بن إدريس، الرسالة في أصول الفقه، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ١٣٢١هـ، ط. ١، ص ٦١ وما بعدها؛ بلتاجي، مناهج التشريع، ص ٢/ ٧٧٤ وما بعدها.

(٢) الرازي، المحصول، ص ٦/ ١٢٣ ـ ١٢٨؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦.

(٣) ابن حزم، المحلّي، ص ٩/ ٤٦٩، وملخّص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، ص ٥٠ ـ ٥١؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٤٧٦؛ السعدي، قاموس الشريعة، ص ١/ ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٤١.

(٥) الشاطبي، الاعتصام، ص ٢/ ١٥٣.

(٦) الشتيوي، الترجيح بين الأخبار، ص ٥٠٩.

الظاهر وسمّوا ذلك استحساناً. وهذا دليل على أنه لا توجد أية عقبة في سبيل اشتراع ما تدعو إليه المصلحة. وهذا ما أظهر لبراهين على مرونة الشريعة الإسلامية واتّساع صدرها لجميع أنواع الاشتراع[1].

فالاستحسان بحاله هذا باب يُرجع إليه دائماً عند كل مشكل مغلق. وهذا توسيع في التطبيق ويدلّ على كثرة الحلول على حسب الظروف، ويُنتِج التغيّر إذا ما دعت الحاجة إليه[2].

وأما أمثلته:

١ ـ إن الأجير المشترك كالخيّاط أمين في الأصل على أمتعة الناس لا يضمن ما يقع تحت يده إلاّ بالتعدّي. لكن فساد الأخلاق والذمم جعل الأئمة يستثنون الأجير المشترك من حكم الأمانة، ويقولون بضمان ما يهلك عنده إلاّ إذا كان الهلاك بسبب حريق غالب. وذلك بالاستحسان لمصلحة الناس. قال علي رضي الله عنه: «لا يصلح الناس إلاّ بذلك». جاء هذا الحكم باتفاق الصحابة على رغم الأحاديث مثل «لا ضمان على راع ولا مؤتمن»[3] و«من استودع وديعة فلا ضمان عليه»[4].

٢ ـ أسقط عمر حدّ السرقة عام الرمادة لشبهة الجوع. وذلك استحساناً واستثناء من قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[5].

٣ ـ إن اعتبار بعض العقود في ميدان الاجتهاد كالاستصناع قد نتج عن تطبيق منهج ترك القياس بسبب العرف الذي سُمّي عند الحنفية استحساناً،

---

(١) الحنبلي: شاكر، أصول الفقه، ص ٢٧ ـ ٢٨؛ ابن براهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ٢١١؛ البلقيني، الميسّر في أصول الفقه، ص ١٥٧.

(٢) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٥٨.

(٣) لم أعثر عليه في كتب الأحاديث، وانظر: الجصاص، أحكام القرآن، ص ٢/٢٥٢.

(٤) ابن ماجه، ك. الصّدقات، ب. الوديعة، ر. ٢٤٠١، ص ٢/٨٠٣؛ الجصّاص، أحكام القرآن، ص ٢/٢٥٢؛ بلتاجي، منهج عمر في التشريع؛ فيض الله، التعريف بالفقه الإسلامي، ص ٣٤؛ قارامان، التقليد والتجديد في الفقه، ص ٣٤.

(٥) المائدة، ٣٨؛ وانظر أيضاً: القاسم، الإسلام وتقنين الأحكام، ص ١٥١؛ مغنية، فقه الإمام جعفر الصّادق، ص ٢٩٧؛ فيض الله، التعريف بالفقه الإسلامي، ص ٣٤.

ويقولون في إيضاح هذا الموضوع: «إن العرف والتعامل يعتبران كدليل لترك القياس وتخصيص النص»[1]. وهذا أيضاً تغيّر بالاستحسان.

٤ ـ رأى عمر وجماعة من فقهاء الصحابة إبقاء الأراضي المفتوحة في أيدي أربابها على أن يدفعوا عنها خراجاً لمصالح جميع المسلمين في حاضرهم ومستقبلهم. وقال عمر: «لولا آخر الناس لقسّمت الأرض كما قسّم النبي ﷺ خيبر». إذن فقد فعل ذلك على رغم علمه بما فعل النبي ﷺ. لأن ذلك كان يؤمّن للدولة مورداً دائماً للمصلحة العامة. ولذلك صار اجتهاد عمر إجماعاً واستحسنه أبو يوسف لما فيه من عموم النفع لجميع المسلمين[2].

٥ ـ إذا ارتدّت المرأة في مرض وفاتها يرث زوجها على احتمال حرمانها من الميراث، وذلك بالاستحسان[3].

## المبحث الثاني: المصلحة

تُستعمل المصلحة في اللغة بمعنى الشيء الذي فيه صلاح قوي[4]. ولذلك اشتقّ لها صيغة المفعلة الدّالة على اسم المكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه. وهو هنا مكان مجازيّ. وأما اصطلاحاً: فهي وصف للفعل يحصل به الصلاح والنّفع دائماً أي غالباً للجمهور أو للآحاد[5]، أو المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وحرّياتهم[6] وأموالهم طبق ترتيب معيّن بينها. وهذا نتيجة كون إرسال النبي ﷺ رحمة

---

(١) دونمز، نظرة جديدة إلى مكانة مفهوم العرف والعادة في الفقه الإسلامي، ص ٣٥؛ قارامان، التقليد والتجديد في الفقه، ص ٣٣.

(٢) الرحبي، الرّتاج المصدر على خزانة كتاب الخراج، ص ٢١٥؛ البوطي، محاضرات في الفقه المقارن، ص ١٤٥؛ موسى، محاضرات في تاريخ الفقه، ص ٨؛ بلتاجي، منهج عمر في التشريع، ص ١٤٦؛ الصعيدي، المجدّدون، ص ٣٢ ـ ٣٤؛ محمصاني، فلسفة التشريع، ص ١١؛ وانظر أيضاً: رأي الصحابي، ص ١٦٧.

(٣) قارامان، التقليد والتجديد في الفقه، ص ٣٤.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة «صلح» ـ «المصلحة»، ص ٢/٥١٦ ـ ٥١٧.

(٥) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٦) انظر إلى «اعتبار المقاصد» من الباب الثالث، ص ٢٨٣.

للعالمين[1]، وأيضاً نتيجة القاعدة: «المشقّة تجلب التيسير»، التي تستند إلى الآيتين ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[2] و﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[3]. إنّما يكون إرسال الرسول رحمة للناس إذا كانت الشريعة التي بعث بها إليهم وافية بمصالحهم مكلّفة بإسعادهم، وإلاّ لم تكن بعثته رحمة بهم، بل نقمة عليهم[4]. ونستنتجها أيضاً باستقراء الأحكام الشرعية[5].

وأما المفسدة فهي ما قابل المصلحة. وهي وصف لفعل يحصل به الفساد أي الضرر دائماً أي غالباً للجمهور أو للآحاد[6]. فكل ما يتضمّن حفظ الأصول الستة السابقة فهو مصلحة. وكل ما يفوّت هذه فهو مفسدة ودفعها مصلحة[7]. ولا يوجد التقيّد بالوصف الظاهر المنضبط في المصلحة[8].

وتنقسم المصالح باعتبار آثارها في قوام أمر الأمة إلى ثلاثة أقسام: ضرورية وحاجية وتحسينية (أو كمالية). فالضروري هو ما لا بدّ منه لحفظ الأمور الستّة من الدين والنفس والعقل والنسل والحرية والمال[9]. والحاجّي هو الذي قد يتحقّق من دونه الكليات الستة، ولكن مع الضيق. والتحسيني هو الذي لا يؤدّي تركه إلى ضيق، لكن مراعاته متّفقة مع مبدأ الأخذ بما يليق وتجنّب ما لا يليق، وتتماشى مع مكارم الأخلاق ومحاسن العادات[10].

---

(١) الأنبياء، ١٠٧؛ ضوابط المصلحة، ص ٢٣.

(٢) البقرة، ١٨٥.

(٣) الحج، ٧٨؛ السيوطي، الأشباه والنّظائر، ص ٦٨.

(٤) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٧٥ وما بعدها.

(٥) الزحيلي، أصول الفقه، ص ٥٠٨.

(٦) الدهلوي، حجّة الله البالغة، ص ١/١٢٩ ـ ١٣١؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٦٧.

(٧) الغزالي، المستصفى، ص ١/٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٨) مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ١١١.

(٩) انظر إلى «اعتبار المقاصد» من الباب الثالث، ص ٢٨٣.

(١٠) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

وتنقسم المصالح باعتبار تحقّق الاحتياج إليها في قوام أمر الأمّة أو الأفراد إلى قطعية وظنّية ووهمية[١]. وتنقسم من حيث المشروعية إلى ملغاة ومعتبرة ومرسلة. والمصلحة المرسلة هي التي لم يأت نصّ بحلّها ولا بتحريمها، فهي مسكوت عنها[٢]. وتنقسم بحسب تغيّرها إلى متغيّرة وثابتة[٣].

وأما اعتبار شروط المصلحة، فهي خمسة:

١ ـ أن تكون مصلحة حقيقية وليست وهمية. لكن كيف سنفهم حقيقة المصلحة؟ لها ضابط قويّ، وهو: أن المعيار الزمني في المصلحة الحقيقية مكوَّن من الدنيا والآخرة، ويترتّب على هذا أمران:

أ ـ تعود مشروعية جميع الأحكام إلى قدر مشترك من التعبّد.

ب ـ لا تنحصر قيمة المصلحة الشرعية في اللذة المادّية وحدها[٤]. بل هي نابعة من حاجتي كل من الجسم والروح في الإنسان.

٢ ـ أن تكون عامة وليست شخصية.

٣ ـ أن لا تعارض حكماً أو أصلاً ثابتاً بنصّ أو إجماع. لأن الأصل في الشريعة مصلحة الدين. فيجب التضحية بما سواها مما قد يعارضها من المصالح الأخرى إبقاء لها وحفاظاً عليها. ويترتّب على ذلك ضرورة سير المصالح في ظلّ النصوص وعدم خروجه عليه. ولا يصحّ للخبرات العادية الاستقلال بفهم مصالح العباد وتشريعها[٥].

٤ ـ أن تكون معقولة بحيث لو عرضت على العقول السليمة لقبلتها.

٥ ـ أن تكون لدفع حرج لازم[٦].

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٨٠؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٣٧٠.

(٢) القاسم، الإسلام وتقنين الأحكام، ص ١٥٣.

(٣) البرديسي، الحكم فيما لا نصّ فيه، ص ٨٣.

(٤) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٥ وما بعدها، ص ١٣١ ـ ١٣٣.

(٥) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٥٧ وما بعدها.

(٦) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٤٠١؛ شلبي، المدخل، ص ٢٥٦؛ البلقيني، الميسر في أصول الفقه، ص ١٦٣؛ عبد الرحمن، غاية الوصول من علم الأصول، ص ٥٣ ـ ٥٧؛ الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٩٠؛ قوجا، المصلحة، ص ٩٩؛

وتختلف خصائص المصلحة لدى أرباب النظم الوضعية عن الشريعة الإسلامية في ثلاث نقط:

أ ـ المعايير الزمنية عندهم محدودة بعمر الدنيا وحدها.

ب ـ إنها مقوّمة بقمة اللذّة فقط.

ج ـ اعتبار الدين فرع للمصلحة الدنيوية[١].

إن المذاهب الأربعة تعتمد على المصلحة غير أن المالكية والحنابلة يجعلونها دليلاً مستقلاً بعنوان المصلحة المرسلة أو بعنوان الاستصلاح، أي تشريع ما فيه المصلحة[٢]. وأيضاً تعتمدها الجعفرية[٣]. لكن ليست بصفة دليل مستقلّ. لأنهم يرون أن الدّين إنما يتلقّى من معصوم[٤]. واشترط الغزالي في قبولها أن تكون ضرورية (لا حاجيّة) وقطعية وكلّية. وأعطى لها مثالا تترس الكفّار بصبيان المسلمين وجعلها كالاستحسان[٥]. والخوارج أميل إلى قبولها من رفضها[٦]، وأنكرها الظاهرية والقاضي أبو بكر الباقلاني والآمدي، وهذا غير مؤثّر في حجّيتها بعد ثبوت اعتماد عامّة المسلمين[٧].

إذا تعارضت مصلحتان في مسألة من المسائل وجب تفضيل أرجحها وأقلّها ضرراً كما كانت في قاعدة «يختار أهون الشرّين»[٨]. إذا استوتا فإن المصلحة

---

البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٠؛ خلاّف، مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه، ص ٩٩ ـ ١٠١؛ الصالح، معالم الشريعة، ص ٦٣.

(١) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٣٠ وما بعدها؛ الخدمي، المصلحة، ص ٨٢.

(٢) زيد، المصلحة، ص ١٨٥؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٨٠ ـ ٢٨٣.

(٣) مغنية، أصول الإثبات في الفقه الجعفري، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٧.

(٤) زيد، المصلحة، ص ٦٢، ١٨٥؛ حسّان، نظرية المصلحة، ص ٥٥٢.

(٥) الغزالي، المستصفى، ص ١/١٣٩ ـ ١٤٤؛ الدوليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه، ص ٤٤٤؛ فيض الله، التعريف بالفقه الإسلامي، ص ٤٠.

(٦) زيد، المصلحة، ص ٦٢، ١٨٥؛ حسّان، نظرية المصلحة، ص ٥٥٢.

(٧) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٤٠٧.

(٨) ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/٨، ٧٨؛ مجلة الأحكام العدلية العثمانية، مادة: ٢٩، ص ١٩؛ المراغي، الاجتهاد في الإسلام، ص ٤١ ـ ٤٢؛ علي حيدر، درر الأحكام، ص ١/٣٧؛ العاني: محمد شفيق، الفقه الإسلامي ومشروع القانون المدني

العامة تقدّم على المصلحة الخاصة. وإذا تعارضت المصلحة والمفسدة فدرء المفاسد مقدّم في نظر الشريعة على جلب المصالح. لأن وقوع الضرر والمفسدة أخطر في واقع الإنسان من حصول منفعة(١).

الأحكام التي تُشرّع تبعاً للمصلحة تكون تابعة لهذه المصلحة دائماً. لأن التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم(٢). فإذا بقيت المصلحة بقي الحكم الذي يترتّب عليها. وإذا تغيّرت المصلحة اقتضى هذا التغيّر حكماً جديداً مناسباً للمصلحة الجديدة. ولا يعتبر الحكم الجديد ناسخاً للأول. لأن النسخ انتهى بوفاة النبي ﷺ وثانياً يُقبل هذا التغيّر من جملة تغيّر الأحكام بسبب تغيّر عِللها(٣) فالحكم الأول باقٍ غير أنه معطّل لتعطيل مصلحته، بحيث لو عادت المصلحة التي شُرع من أجلها عاد هذا الحكم(٤).

إن الحياة في تطوّر مستمر. وأساليب الناس للوصول إلى مصالحهم تتغيّر في كل زمن وبيئة. وفي أثناء ذلك تتجدّد مصالح العباد. فلو اقتصرنا على الأحكام المنصوصة مصالحها، لتعطّل كثير من مصالح العباد بجمود التشريع. وهذا ضرر كبير لا يتّفق مع قصد الشارع من تحقيق المصالح ودفع المفاسد. وحينئذ لا بدّ من إصدار أحكام جديدة تتوافق مع المقاصد الشرعية العاملة والأهداف الرئيسة، حتى يتحقّق خلود الشريعة وصلاحيتها الدائمة.

---

الموحّد في البلاد العربية، مطبعة لجنة البيان العربي، ص ١٠٩ ـ ١١١.

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ص ٢/ ١١٥؛ السيوطي، الأشباه، ص ٩٥ ـ ١٠٣؛ الجرهزي: عبد الله بن سيمان الشّافعي، المواهب السنية شرح الفوائد البهيّة لأبي بكر الأهدل الشافعي، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦؛ الخضري، أصول الفقه، ص ٣٠٧؛ محمصاني، مقدمة إحياء علوم الشريعة، ص ٨٤؛ البرديسي، الحكم فيما لا نصّ فيه، ص ٩٤؛ ابن عاشور، المقاصد، ص ٧٧؛ البرّي: محمد زكي، المصلحة أساس التشريع، الجمهورية العربية المتحدة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٢) محمصاني، فلسفة التشريع، ص ١٩٩؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٣٧٣.

(٣) شلبي، المدخل في التعريف بالفقه، ص ١٢١؛ مغنية، أصول الإثبات في فقه الجعفرية، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٧؛ الصعيدي، ميدان الاجتهاد، ص ١٠٩.

(٤) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ص ٢/ ١٤٣ ـ ١٥١؛ البرديسي، الحكم فيما لا نصّ فيه، ص ٨٢؛ قارامان، التقليد والتجديد، ص ٣٧.

إن من يتتبّع اجتهادات الصحابة ومن جاء بعدهم يجد أنهم كانوا يفتون في كثير من الوقائع بمجرد اشتمال الواقعة على مصلحة راجحة، دون تقيّد بمقتضى قواعد القياس، أي بقيام شاهد على اعتبار المصلحة، دون إنكار من أحد، فكان ذلك إجماعاً على اعتبار المناسب المرسل. والإجماع ـ كما هو معروف ـ يجب العمل به[1]. ويشهد لاعتبار المصالح في تغيّر الأحكام ما ورد في السنّة عن أحمد[2] أن علياً رضي الله عنه، قال: يا رسول الله! إذا بعثتني في شيء أكون كالسكّة المحماة أو الشاهد يرى ما لا يرى الغائب؟ فقال له النبي ﷺ: «بل الشاهد يرى ما لا يرى الغائب»[3]. لكن مجال مصالح المعاملات، فلا سبيل إلى العمل بها في العبادات والمقدّرات[4].

ومن أمثلة تغيّر الأحكام بتغيّر المصالح:

١ ـ أجاز التابعون تسعير السلع دفعاً للضرر عن الجمهور لتغيّر أحوال الناس عمّا كانت عليه في عهد النبي ﷺ. لأن حديث «لا ضرر ولا ضرار»[5]. يفيد ذلك وينهى عن الضرر العام[6]. لأن مصلحة الجماعة مقدّمة على مصلحة الأفراد، وحرّيتهم معلّلة بألاّ تؤدي إلى الإضرار بالناس[7]. لذلك لو كانت

---

(١) الزحيلي، أصول الفقه، ص ٥٠٩.

(٢) المسند، مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ص ١/ ٨٣.

(٣) أحمد، مسند علي رضي الله عنه، ص ١/ ٨٣؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٠٢.

(٤) حسّان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص ٣٧.

(٥) موطأ، ك. الأقضية، ب. القضاء في المرفق، ر. ٢١، ص ٧٤٥؛ وانظر أيضاً: جانان، شرح الكتب الستّة، ص ١٧/ ٢٧٩.

(٦) الصنعاني، سبل السّلام، ص ٣/ ٢٥؛ الشاطبي، الاعتصام، ص ٢/ ١١٩؛ القرافي، الفروق، ص ٢/ ٣٢؛ مدكور، ص ١٠٤؛ عبد الرحمن، غاية الوصول إلى علم الأصول، ص ١١٨؛ الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣٢٠؛ البوطي، ضابط المصلحة، ص ٣٥٦؛ ابن عابدين، الرّسائل (العرف)، ص ٢/ ١٢٤؛ شلبي، تعليل الأحكام، ص ٥٩؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ١/ ٨٢؛ موسى، محاضرات في تاريخ الفقه، ص ١٠؛ الزحيلي، أصول الفقه، ص ٦٦٣؛ بلتاجي، منهج عمر في التشريع، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٧) النبهان، الاتّجاه الجماعي، ص ٣٨٤.

أسباب التسعير موجودة في وقته ﷺ لفعله[1]. يقول البوطي في هذا الموضوع: ويمكن أن يكون هذا من تصرّفات النبي ﷺ بمقتضى الإمامة. وثانياً: قوله ﷺ: «إنّي لأرجو أن ألقى الله وليس أحد فيكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال»[2]. بعد قوله: «إن الله هو المسعّر القابض الباسط الرزّاق» دليل صريح على أن علّة ما قرّره في أمر التسعير هي مراعاة أن لا يُظلم أحد من الناس سواء كان بائعاً أو مشترياً. وذلك يكون بالمحافظة على ميزان العدالة بينهم. ذلك، كما يكون بحماية البائع من إلزام المشتري إيّاه بسعر دون الذي يريد، كذلك يكون بحماية المشتري من إلزام البائع إيّاه بالغبن الفاحش واستغلال ضرورته لإيقاع الظلم به. ولا ريب أنه ﷺ لو رأى من الباعة ميلاً إلى هذا الظلم لأخذ على أيديهم وألزمهم بحدّ لا يتجاوزونه. وذلك بمقتضى قوله: «إني أرجو أن ألقى الله وليس أحد فيكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال» ومقتضى حديث «لا ضرر ولا ضرار»[3].

٢ ـ منع عمر الصحابة من مغادرة المدينة بقصد الاستعانة بهم في اتخاذ القرارات السياسية وغيرها واستشارتهم والاستفادة من علمهم وخبرتهم[4].

٣ ـ إذا تترّس الكفّار بجماعة من المسلمين يمكن قتل المسلمين. فلو كففنا عنهم لصدمونا واستولوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين[5].

٤ ـ قوّم عمر الدية أول مرة بالنّقد ملتزماً بقيمة المقدار الأصلي الذي أخذه الرسول ﷺ وجمع بين نصوص التشريع ومصلحة الناس[6].

٥ ـ الغاية من النكاح تفريقه عن العلاقات غير المشروعة. لذلك يجب فيه

---

(١) تعليل الأحكام، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(٢) الترمذي، ك. البيوع، ب. ما جاء في التسعير، ر. ١٣١٤، ص ٣/ ٦٠٥ ـ ٦٠٦.

(٣) ضوابط المصلحة، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٤) مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٥٤١؛ الخادمي، المصلحة، ص ٣٩.

(٥) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٤٠١؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٣٣١ ـ ٣٣٣، ٣٩٢.

(٦) بلتاجي، منهج عمر في التشريع، ص ٢١٧؛ موسى، محاضرات في تاريخ الفقه، ص ٩.

شاهدان والإعلان أيضاً عند الإمام مالك. ويمكن زيادة التسجيل في النكاح لأنه أحسن للمصلحة[1].

٦ ـ جواز بيع الوفاء[2] وبيع الاستغلال[3] والرهن المستعار[4].

٧ ـ لمّا بدأ القحط في المدينة دُفع نصف الزكاة هناك، نيابة عن دفعه من المكان الذي أُخذت فيه[5].

٨ ـ وتأخير عمر الزكاة سنة المجاعة[6].

٩ ـ تُقُبِّلت شروط الواقف مثل النصوص الشرعية. لكن مع ذلك غُيِّرت هذه الشروط حسب المصلحة عند الضرورة، مثل أن يشترط الواقف أن لا يزيد مدة كراء الأرض الموقوفة عن سنة ولم يتقدم أحد بطلب كراء الأرض لسنة واحدة بسبب قلّة المدّة. فغيرت إلى وقت مناسب أكثر من سنة[7].

١٠ ـ إمكان رعي الحجّاج أغنامهم في الحرم، وإمكان تخويف المتهم للاعتراف بجرمه وإمكان فعل المسلمين من المحرمات حينما تكثر إلى درجة

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٥٦؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ١٠٧.

(٢) هو البيع بشرط أن البائع متى ردّ الثمن يردّ المشتري إليه المبيع. وهو في حكم البيع الجائز بالنظر إلى انتفاع المشتري به، وفي حكم البيع الفاسد بالنظر إلى كون كلّ من الطرفين مقتدراً على الفسخ. وفي حكم الرهن بالنظر إلى أن المشتري لا يقدر على بيعه إلى الغير. قد ظهر لاجتناب من الرّبا. (مجلّة الأحكام العدلية العثمانية، مادة: ١١٨، ص ٣٠؛ الجرجاني، التعريفات، ص ٤٨؛ ملاّ خسرو: محمد بن فراموز (٨٨٥)، درر الحكام في شرح غرر الأحكام، مطبعة أحمد كامل، ص ٢/ ٢٠٧؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ١٠٧).

(٣) هو بيع المال وفاء على أن يستأجره البائع. وهو نوع من أنواع بيع الوفاء. (مجلة الأحكام العدلية العثمانية، مادة: ١١٩، ص ٣١؛ حيدر، درر الأحكام، ١/ ٨٧٧ ـ ٨٧٩؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٢١٧).

(٤) هو رهن مال الغير الذي أُخِذ استعارة. مجلّة الأحكام العدلية العثمانية، مادة: ٧٢٦، ص ١٣٧؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ١/ ٢٠٥؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي، ص ٥/ ٢٢٩ ـ ٢٣٣؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٢١٧ ـ ٢١٨).

(٥) ابن سعد، الطبقات، ص ٣/ ٣٢٣، أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٢١٩.

(٦) ابن سعد، الطبقات، ص ٣/ ٣٢٣، أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٢١٨.

(٧) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٢٢٠.

لا تُنهي قوّتهم، ليس بقدر الضرورة فقط. وهذا كلّه في وقت الضرورة[1].

١١ ـ أفتى المتأخّرون في رؤية الهلال في العيد والصيام بقبول رؤية شخصين للمصلحة بعد أن كان أصل المذاهب الفقهية أن لا يثبت دخول الشهر إلاّ برؤية جمع عظيم إذا كانت السماء غير مغشّاة. وقد برّروا ذلك بقعود همّة الناس على متابعة الهلال. فلم تبق شبهة في رؤية اثنين منهم مظنّة الخطأ إلاّ بوجود الشبهة أو التهمة التي تشكك في ذلك[2].

١٢ ـ الاحتكام بالأعراف حسب المجتمعات في التجارة والبيع والإجارة والكراء والمزارعة وعقود الأيمان والحلف والتعزير والإنفاق على الزوجة في الرضاعة. وهذه الأشياء كلها من المصالح في الشريعة الإسلامية[3]. وتختلف كلها حسب الظروف. مثلاً يختلف التعزير من أقلّ العقوبة إلى الموت[4].

١٣ ـ اجتهاد عمر في زوجة المفقود في تزوّجها بعد أربع سنوات من فقد زوجها. وذلك دفعاً لضرر بقاء الزوجة معفاة مدى العمر. وكان هذا خلافاً لمذهبي الحنفية والشافعية الذين قالوا ببقاء الزوجة في عصمة زوجها المفقود حتى تثبت وفاته[5].

١٤ ـ الحكم بطهارة سؤر سباع الطّير كالصّقر والنّسر مراعاة للضرورة. إذ لا يمكن الاحتراز منها بالنسبة لسكان الصحارى والأعراب[6].

١٥ ـ ضرورات الحرب. وهي أن يضطر القائد لأعمال متشدّدة في سبيل الغاية الكبرى، وهي النصر، مثل الحصار وتقطيع الشجر والتحريق

---

(١) قارامان، التقليد والتجديد في الفقه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٢) الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي، ص ٢/ ٩٣٤.

(٣) القرافي، الفروق، ص ٣/ ١٦٢؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٨١ ـ ٨٢؛ الشرقاوي، التطوّر روح لشريعة، ص ١٨٦ ـ ١٨٧، ١٨٩؛ ابن قيّم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة البابي، مصر، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٩م، ص ١/ ٣٣١.

(٤) البلتاجي، مناهج التشريع، ص ٢/ ٨٦٥؛ الحنبلي: شاكر، أصول الفقه، ص ٣٠.

(٥) الدواليبي، المدخل، ص ٣٢٢.

(٦) الزحيلي، أصول الفقه، ص ٦٦٣.

والكذب[1].

ومن المعلوم أن حق الإمامة هو أن يتصرّف الإمام في أمر أعطى الشارع له ـ أو لمن ينوبه عنه من المجتهدين ـ صلاحية الحكم فيه بعدّة وجوه تختلف حسب اختلاف ما يتعلّق به من المصالح أو العلل المعتبرة. فقد أعطى الشارع للإمام صلاحية الحكم على الأسرى ضمن دائرة تشمل المنّ والقتل والفدية والاسترقاق، نظراً لأن كلّ عصر قد يحتضن مصلحة تلائم أمراً من هذه الأمور. وأعطاه الشارع أيضاً صلاحية إبرام عقود الصلح مع الكافرين دون أن يلزمه ذلك أو خلافه نظراً إلى تقلّبات الأحوال التي يدعو بعضها إلى الحرب ويدعو بعضها الآخر إلى الصلح[2].

١٦ ـ إسقاط عمر حدّ القطع على السارق أيام المجاعة رغم وجود الآية: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾[3]. وليس ذلك إلا لظروف صاحبت السرقة وجعلت الحكمة من تشريع القطع غير متحقّقة، وهو الجوع. وقد حدثت هذه الواقعة عندما سرق غلمان حاطب بن أبي بلتعة وثبتت هذه السرقة. وكاد عمر يقطع أيديهم لولا أنه عرف أن سيّدهم كان يجيعهم[4]. لأن المسلمين أجمعوا على اعتبار الضرورة. يقول ابن

---

(١) ابن حزم، المحلّى، ص ٢٩٤؛ قاراماں، التقليد والتجديد في الفقه، ص ٩٦؛ كلتريّة، عبد الوهاب، الشرع الدولي في عهد الرسول، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤، ط. ١، ص ٣٩ ـ ٤٤.

(٢) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٦٢.

(٣) المائدة، ٣٨.

(٤) ابن حزم، المحلّى، ص ٢٩٤. القاسم، الإسلام وتقنين الأحكام، ص ١٥٠؛ ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ١٤؛ عبد الرزّاق، المصنّف، ص ١٠/ ٢٤٢ ـ ٢٤٥؛ البيهقي، السنن، ص ٨/ ٢٧٨؛ الزحيلي، أصول الفقه، ص ٥١٠؛ بلتاجي، منهج عمر في التشريع، ص ٢٤٤؛ المراغي، الاجتهاد في الإسلام، مكتبة الغني للنشر، القاهرة، ص ٤٢؛ شرف الدين، النصّ والاجتهاد، ص ٦٢١؛ الصالح: صبحي، معالم الشريعة، ص ٦٥؛ الدواليبي، المدخل، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢؛ العثماني، حول المصلحة في الفكر الإسلامي، ص ٢٥٣.

القيّم[1]: «إن سقوط القطع في المجاعة محض القياس ومقتضى قواعد الشرع لما يغلب على الناس من الحاجة والضرورة. وهذه شبهة قوية يُدرأ بها القطع عن المحتاج. ويمكن القول بأن عدم القطع هنا يرجع إلى نص هو قول الرسول ﷺ «ادرؤوا الحدود بالشبهات»[2]. وكان اجتهاد عمر في تحقيق المناط. لأن الحديث كان يخصّص الحكم[3]. لكنه لا يتغيّر عند الجعفرية[4].

١٧ ـ أكل الميتة حرام على الشخص غير المضطر. فإذا اضطرّ ذلك الشخص عينه فأكل الميتة يكون له حلالاً. فاختلف الحكم لاختلاف الحال والعين واحدة[5].

١٨ ـ كان النصاب بخمس أواق من الفضّة، وهي ٢٠٠ درهم. لأنها مقدار يكفي لأهل بيت خلال سنة كاملة. لكنها غير كافية الآن. لذلك يجب تقدير النصاب من الذهب[6].

١٩ ـ كان أبو حنيفة يرخّص لغير المبتدع بقراءة ما لا يقبل التأويل من القرآن في الصلاة بالفارسية في أول عهد الفرس بالإسلام، بسبب صعوبة

---

(١) ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٣/ ١٤؛ وانظر أيضاً: جانان، شرح الكتب الستّة، ص ١٧/ ٣٢٨ ـ ٣٢٩؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٤٥ ـ ١٤٧؛ العثماني، حول المصلحة، ٥٣؛ مذكور، المدخل، ص ١٠٨؛ حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ٧٩؛ بن سليمان: عبد الله، المواهب السنيّة، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٨.

(٢) لم أعثر على الحديث بهذا اللفظ. لكن وجدته بلفظ آخر، وهو قول النبي ﷺ: «ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعاً». (ابن ماجه، ك. الحدود، ب. الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات، ر. ٢٥٤٥، ص ٢/ ٧٥٠).

وقال النبي ﷺ أيضاً: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم. فإن كان له مخرج فخلّوا سبيله. فإن الإمام أن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة» (الترمذي، ك. الحدود، ب. ما جاء في درء الحدود، ر. ١٤٢٤، ص ٤/ ٩٣).

(٣) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٤٥ ـ ١٤٧؛ بلتاجي، عقود التأمين، ص ١٧٠.

(٤) مغنية، فقه جعفر الصادق، ص ٦/ ٢٩٧؛ شرف الدين، النصّ والاجتهاد، ص ٢٦١.

(٥) الغراب، الفقه عند الشيخ الأكبر، ص ٤٩.

(٦) القرضاوي، فقه الزكاة، ص ٢٦٥؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

نطقهم للعربية. فلما لانت ألسنتهم وانتشر الإلحاد والابتداع رجع عن ذلك[1].

٢٠ ـ أمضى عمر الطلاق الثلاث بكلمة واحدة زجراً عن كثرة استعماله. لأنه رأى أن الناس قد استهانوا بأمر الطلاق وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة. فرأى من المصلحة عقوبتهم بإمضائه عليهم[2]. إن عقوبتهم بذلك فتحت عليهم باب التحليل الذي كان مسدوداً على عهد الصحابة. والعقوبة إذا تضمنت مفسدة أكثر من الفعل المعاقب عليه، كان تركها أحبّ إلى الله ورسوله. ولو فرضنا أن التحليل مما أباحته الشريعة ـ معاذ الله ـ لكان المنع منه إذا وصل إلى هذا الحد الذي قد تفاحش قبحه من باب سدّ الذرائع[3].

٢١ ـ وكذلك أسقط عمر عقوبة التغريب في لزنا بعد أن لحق أحد المغرّبين بالروم[4].

٢٢ ـ التدرّج والنسخ في الأحكام الشرعية[5]. راعى الله بحكمته وعلمه

---

(١) حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ٨٥؛ فكرة، ثبات الأحكام وتغيّرها، ص ١٤٣.

(٢) مسلم، ب. طلاق الثلاث، ر. ١٥ ـ ١٦ ـ ١٧، ص ٢/١٠٩٩.
يقول البوطي في هذا الموضوع: «لا تدلّ الآية ﴿**الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ**﴾ (البقرة ٢٢٩)، أنّ الطلاق واحدة بعد أخرى. ونفهم من هذا أنّه لم يترك النص في مقابلة المصلحة. وليس فيه ما يخالف نصّاً ظاهراً من الكتاب والسنّة. لأن هناك أحاديث تدلّ على فعل عمر. إذن كان تطبيقه ترجيحاً بين شقّين (ضوابط المصلحة، ص ١٥١ ـ ١٦٠).

(٣) البيهقي، السنن، ص ٣/٣٣٦؛ ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص٣/٣٦، ٤٧؛ بلتاجي، منهج عمر في التشريع، ص ٣٠٨؛ محمصاني، فلسفة التشريع الإسلامي، ص ٢٠٨؛ زيد، المصلحة، ص ٣١ ـ ٣٢؛ العربي، المدخل، ص ١٥٦ ـ ١٥٧؛ الصالح: صبحي، معالم الشريعة، ص ٦٥ ـ ٦٦؛ ضوابط المصلحة، ص ١٥١؛ مدكور، المدخل، ص ١٠٤؛ الدّواليبي، المدخل، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٩؛ القاسم، الإسلام وتقنين الأحكام، ص ١٦٠؛ بطّيخ، التشريع الإسلامي، ص ٢١٧ ـ ٢١٩.

(٤) الصالح، معالم الشريعة، ص ٦٥.

(٥) شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٣٠٧؛ متولّي، الإسلام ومبادىء نظام الحكم،

ظروف المجتمع الجديد وما تقتضيه طبيعة الأمور. قالت عائشة رضي الله عنها: «لو نزل أوّل شيء: «لا تشربوا الخمر». لقالوا «لا ندع شربه أبداً». ولو نزل «لا تزنوا». لقالوا «لا ندع الزّنا أبداً»[1]. لذلك حرّم الله الخمر في ثلاث مراحل.

وراعى الرسول ﷺ مقتضى الحال. يروي الإمام أحمد في مسنده عن عثمان بن أبي العاص أن وفد ثقيف قدموا على رسول الله ﷺ. فأنزلهم المسجد ليكون أرقّ لقلوبهم. فاشترطوا على رسول الله ﷺ ألاّ يحشروا للجهاد ولا يعشروا (لا تؤخذ منهم الزكاة ولا يجبوا أي لا يصلّوا ولا يستعمل عليهم غيرهم. فكان جواب الرسول ﷺ: «لكم ألاّ تحشروا ولا تعشروا ولا يستعمل عليكم غيركم». واستجاب لطلباتهم هذه مراعاة لظروفهم. أما الصلاة فليست صعبة ولا حسّاسة بالنسبة لهم كغيرها. ولذلك لم يستجب لهم في ذلك بل قال: «لا خير لي في دين لا ركوع فيه»[2]. وتلخّص هذا رواية أخرى لأبي داود[3]، وتُبيِّن وجهة نظر الرسول ﷺ، فقال: «اشترطت ثقيف على رسول الله ﷺ أن لا صدقة عليها ولا جهاد. وسمع رسول الله ﷺ، وقال: «سيصدقون ويجاهدون إذا أسلموا...».

٢٣ ـ فقد روى الإمام أحمد في مسنده في مسائل ابن صلاح أن عمر دعا محمّد بن مسلمة فقال له: «اذهب إلى سعد بن أبي وقّاص بالكوفة. وكان

---

ص ٧٠ ـ ٧٨؛ الحصري، المدخل، ص ٣٨ ـ ٤١؛ خيّاط: عبد العزيز، المدخل إلى الفقه الإسلامي، دار الفكر، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ط. ١، ص ٧٣؛ المراغي، التشريع الإسلامي لغير المسلمين، ص ١٥ ـ ١٦؛ النعيم: عبد العزيز علي، أصول الأحكام الشرعية ومبادىء علم الأنظمة، دار الاتحاد الغربي للطباعة، ط. ١، ص ١١٠ ـ ١١٢.

(١) البخاري، ك. فضائل القرآن، ب. تأليف القرآن، ص ٦/ ١٠٠ ـ ١٠١؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ص ٩/ ٣٨ ـ ٣٩؛ شلبي، تعليل الأحكام، ص ٣٠٧؛ النمر، الاجتهاد، ص ١٢٧.

(٢) أحمد، ص ٤/ ٢١٨؛ النمر، الاجتهاد، ص ١٢٨؛ القرضاوي، وجوب تطبيق الشريعة، ص ١٢٠.

(٣) ك. الخراج والإمارة والفيء، ب. ما جاء في خبر الطّائف، ر. ٣٠٢٥ ـ ٣٠٢٦، ص ٣/ ٤٢٠ ـ ٤٢١.

واليه عليها. فحرّق عليه قصره، وبينما عمر يأمر بهذا بالنسبة لوالي الكوفة، تراه يتصرّف تصرّفاً مغايراً مع معاوية في دمشق. حيث قدم عمر إليها، فوجد معاوية قد اتّخذ الحجاب والمراكيب النفيسة والثياب الثمينة، وسلك ما يسلك الملوك. ولم يكن ذلك متفقاً مع منهج عمر. فقال له معاوية: «أنا بأرض نحن فيها محتاجون لهذا». وكان الناس في دمشق قد ألفوا مثل هذا المظهر من حكّام الرومان. فقال عمر «لا آمرك ولا أنهاك»، وتركه. وهكذا سكت عمر في دمشق عما صنعه في الكوفة مراعاة للظروف والمصلحة[1].

٢٤ ـ جمع المصاحف وتدوين الأحاديث. كان القرآن في العهد النبوي محفوظاً في صدور الرجال ومكتوباً في صحف ومواد متفرّقة على ما يليق بحال القوم في ذلك العهد من جريد ولخاف وعظام وخزف وغير ذلك. فلما استشهد كثير من الحفظة يوم اليمامة في حروب الردّة في زمن الصديق، أشار عمر بن الخطاب عليه بجمع القرآن مخافة أن يضيع بموت أشياخ القرآن كأبيّ بن كعب وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت. وجمع القرآن من صدور الحفظة ومن الموادّ المتفرّقة التي كتب فيها. وكتبه في صحف بقيت عند أبي بكر حتى توفّاه الله، ثم عند عمر حتى توفّاه الله، ثم حفصة بنت عمر أمّ المؤمنين. ولمّا اختلف الناس في زمن عثمان، فأشفق حذيفة مما رأى منهم. فلمّا قدم المدينة دخل إلى عثمان قبل أن يدخل بيته، فقال: «أدرك هذه الأمة قبل أن تهلك». فقال: في ماذا؟ قال: «في كتاب الله، إنّي حضرت هذه الغزوة وجمعت ناساً في العراق والشام والحجاز». فوصف له ما حدث. وقال: «إني أخشى عليهم أن يختلفوا في كتابهم كما اختلف اليهود والنصارى»[2]. ونسخ القرآن بعده.

---

(١) القرافي، الفروق، ص ٢٠٣/٤؛ شلبي، تعليل الأحكام، ص ٣٠٩؛ النمر، الاجتهاد، ص ١٣٠؛ الشرقاوي، روح الشريعة الإسلامية، ص ١٨٢.

(٢) البخاري، ك. فضائل القرآن، ب. جمع القرآن، ص ٩٨/٦ ـ ٩٩؛ وانظر أيضاً: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص ٤٩/١ ـ ٥٠؛ الزحيلي، أصول الفقه، ص ٥١٠؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤؛ وانظر أيضاً إلى «رأي الصّحابي»، ص ١٦٩.

٢٥ ـ كان الإمام الشافعي يفتي الناس في بغداد وله آراء فقهية نُقلت عنه وبثّ بعضها في كتاب «الحجة» الذي ألّفه فيها. ويمثّل هذا الكتاب القول القديم في المذهب. ولما غادر بغداد سنة ١٩٨هـ، ودخل مصر سنة ١٩٩هـ، غيّر كثيراً من اجتهاداته فأصبح له قول جديد في مصر يُفتي الناس به(١). ومن ذلك ما نصّت عليه بعض كتب الفقه في معاملة أهل الذمّة بوجوب تمييزهم في الزيّ عن المسلمين، اتّباعاً لما روي في ذلك عن عمر بن الخطاب أو عمر بن عبد العزيز. قالوا: لأنهم لما كانوا مخالطين لأهل الإسلام، فلا بد من تمييزهم عنا كيلا يعامل معاملة المسلم، وربما يموت أحدهم فجأة في الطريق ولا يعرف، فيصلّى عليه. ويدفن خطأ في مقابر المسلمين(٢). وهو ما لا يرضاه هو ولا أهله ولا المسلمون. وربما كان هذا التمييز مطلوباً في أوائل عهود الفتح الإسلامي حيث يلزم الحذر والتحفّظ.

فإذا نظرنا إلى تلك المصلحة في عصرنا ـ مصلحة التمييز بين أرباب الديانات المختلفة في الدولة الواحدة التي تقوم على أساس من الدّين ـ وجدنا ذلك غير مرغوب فيه كثيراً، كما نجد أنه من السهل تحقيق ذلك في عصرنا بما هو أيسر وأفضل من التمييز في الزيّ، وهو: الهوية أو البطاقات الشخصية التي تتضمّن ـ فيما تتضمّنه ـ بيان ديانة حاملها، وبيان اسمه ولقبه وموطنه... إلخ. وفي هذا كل الكفاية الموفاء بالغرض، دون إحراج لغير المسلمين أو إيذاء لمشاعرهم.

٢٦ ـ شرعت العقوبات التعزيرية في الإسلام غير مقدّرة وتركت للقاضي مراعياً واقع الجاني والجناية والمجني عليه ومكان اقتراف الجناية وزمانه(٣).

---

(١) الترتوري، فقه الواقع، ص ٩٩؛ العربي، المدخل، ص ١٦٨؛ وانظر أيضاً إلى «العرف»، ص ١٧٧.

(٢) القرضاوي، شريعة الإسلام ـ خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان، المكتب الإسلامي، دمشق ـ بيروت، ص ١٢٨.

(٣) وليس معنى هذا أنّ الناس يعاقبون بلا نصّ. لأن قاعدة «لا جريمة ولا عقوبة بلا نصّ» توجد في الشريعة الإسلامية، وليست هي من إنتاج القرن العشرين. ولمّا دقّقنا النظر وجدنا الإسلام هو الذي قرّر هذه القاعدة. لأن الآيات الآتية تدلّ عليها: قال تعالى

فقد يقترف اثنان نفس الجناية فيوقع القاضي على أحدهما عقوبة أشدّ مما يوقعه على الآخر، وقد يكون للشيء عقوبة في بلد ما، ودون عقوبة في بلد آخر. لأنه ليس في التعزير شيء مقدّر بل مفوّض إلى رأي القاضي، لأن المقصود منه الزجرُ، وأيضاً إن أحوال الناس مختلفة فيها. فمنهم من ينزجر بالصيحة ومنهم من يحتاج إلى اللّطمة وإلى الضرب، ومنهم من يحتاج إلى الحبس. فرُبّ تعزير في بلد يكون إكراماً في بلد آخر كقطع الطيلسان. فهو تعزير في مصر وإكرام في الشام. وكشف الرأس عند الأندلسيين ليس هواناً وبالعراق ومصر هوان. لذلك يرجع التعزير إلى اجتهاد القاضي فيما يراه وما يقتضيه حال الشخص. إذا رأى المصلحة فيه أو علم أنه لا ينزجر إلاّ به وجب[1].

## المبحث الثالث: الذّريعة

تستعمل الذريعة في اللغة بمعنى الوسيلة[2] وأما في لغة الشرعيين فهي ما يكون طريقاً لمحرّم أو لمحلّل[3]. فإنه يأخذ حكمه. فالطريق إلى الحرام حرام، والطريق إلى المباح مباح. وما لا يُؤَدَّى الواجب إلاّ به فهو واجب. لأنه ذريعة إليه. ويلاحظ أن أكثر الأمثلة في الذرائع إنما هي لدفع الفساد. ولكن الذرائع يؤخذ بها أيضاً في جلب المنافع. ولذلك يقول القرافي: «اعلم أن الذريعة كما يجب سدّها يجب فتحها. وتكره وتندب وتباح. فإن الذريعة هي وسيلة. فكما أن وسيلة المحرّم محرّم ووسيلة الواجب واجب»[4]. فإذا

---

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء ١٥) وقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا﴾ (القصص ٥٩) وقوله تعالى ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً﴾ (النساء ٦٥) وقوله تعالى ﴿وَإِنَّ مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر ٢٤)، وانظر أيضاً: عزم الله، الجريمة، ص ٤٨.

(١) القرافي، الفروق، ص ٤/ ١٧٧ ـ ١٧٨؛ الترتوري، فقه الواقع، ص ١١١ ـ ١١٢؛ البرديسي، الحكم فيما لا نصّ فيه، ص ٨٥.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة «ذرع»، ص ٨/ ٩٦.

(٣) أبو جيب، القاموس الفقهي، مادة الذريعة، ص ١٣٦.

(٤) الفروق، رقم الفرق: ص ٥٨، ٢/ ٣٢ ـ ٣٤؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٤٨.

كانت الذريعة إلى المطلوب كان حكمها حكمه، وإذا كانت الذريعة إلى مفسدة كان حكمها حكمه[1]. لذلك فإن تجويز الحيل المحرّمة يناقض الشريعة[2].

إن الأخذ بالذرائع ثابت في كل المذاهب الإسلامية وإن لم يصرّح به. وقد أكثر منه الإمامان مالك وأحمد. وقد كان دونهما في الأخذ بها الإمامان أبو حنيفة والشافعي. ولكنهما لم يرفضاه جملة ولم يعتبراه أصلاً قائماً بذاته. بل كان داخلاً في الأصول المقرّرة عندهما كالقياس والاستحسان الخفيّ[3]. لكن ابن حزم يستنكر الاجتهاد عن طريق الذرائع. لأن ذلك من أبواب الرأي، والرأي عنده مستنكر كله[4].

والظاهر أن الذريعة ليست دليلاً شرعياً مستقلاً بنفسها، أي تصلح أن تكون مصدراً شرعياً تستنبط منه الأحكام استقلالاً. لأن المصادر الشرعية المستقلة منحصرة في الكتاب والسنة والإجماع والقياس. ولكنها مع ذلك تعتبر قاعدة شرعية جليلة. استنبطها العلماء من استقراء نصوص الشريعة التي تدلّ على جلب المصالح ودرء المفاسد وتنظر إلى مآلات الأفعال[5].

ومن أمثلة تغيّر الأحكام بالذريعة:

---

(١) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٤٠٤؛ القاسم، الإسلام وتقنين الأحكام، ص ١٥٧؛ الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ١٦٢ ـ ١٦٣؛ البرديسي، الحكم فيما لا نصّ فيه، ص ٨٥؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٨٨ ـ ٢٩٠.

(٢) عبد الرحمن، غاية الوصول إلى علم الأصول، ص ٣٤٠.

(٣) انظر الاستحسان، ص ١٨٧.

وأمّا الاستحسان المالكي فهو الجمع بين الأدلّة المتعارضة. (أبو جيب، القاموس الفقهي، مادة «استحسان»، ص ٨٩)، وانظر أيضاً: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧؛ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٩٤؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣١٨؛ بلتاجي، منهج عمر في التشريع، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(٤) أبو زهرة، ابن حزم، ص ٤٧٣؛ السّلمي: سعيد بن غرير، قاعدة سدّ الذّرائع وأثرها في تطبيق الأحكام، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، تموز ـ أغسطس ـ أيلول ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ص ٣٠.

(٥) الشتيوي، الترجيح بين الأخبار، ص ٥٠٧.

١ ـ يحرم بيع السلاح وقت الفتن[١].

٢ ـ منع عمر التزوّج بالكتابيّات قائلاً: «إني لا أحرّمه، ولكني أخشى الإعراض عن الزواج بالمسلمات. لأنهم يختارون نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين. وكان هذا لما تزوّج حذيفة بن اليمان[٢] بيهودية[٣]. وهذا يقبل من جملة تقييد الإباحة.

وكذلك التزوّج بالكتابيات إذا استلزم شيئاً من المفاسد المحرّمة. وأشدّها أن يتبع الأولاد كلهم أو بعضهم الأمّ في دينها، وهذا إمّا بحكم قوانين تلك البلاد، وإما لكون المرأة أرقى من زوجها علماً وعقلاً وتأثيراً بحيث تغلبه على أولادها، فتربّيهم على دينها وتعلّمهم عقائدها وعباداتها فيشبّون عليها[٤].

٣ ـ إنّ في التسعير مصلحة العموم بعد فساد الناس[٥] لذلك يجوز سدّاً للفساد وتحقيقاً للمصلحة، على خلاف التطبيق في زمن النبي ﷺ[٦].

---

(١) أبو زهرة، ابن حزم، ص ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

(٢) هو حذيفة بن اليمان العبسي. وكان من كبار الصحابة وصاحب سرّ النبي ﷺ. وولاّه عمر المدائن. توفّي في سنة ٣٦هـ. (ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصّحابة، ص ١/ ٣١٧ ـ ٣١٨؛ الفاسي، الفكر السّامي، ص ١/ ١٩٠ ـ ١٩١).

(٣) حميد الله: محمد، الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الرّاشدة، دار النفائس، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ط. ٥، ص ٥١١ ـ ٥١٢؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٥٤١؛ الصالح، معالم الشريعة، ص ٦٥؛ موسى، المحاضرات في تاريخ الفقه، ص ٩؛ ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ٢٨٥؛ الخادمي، المصلحة، ص ٤٠.

(٤) رضا، الفتاوى، ص ٤/ ١٥٩٦ ـ ١٥٩٧، وانظر أيضاً ص ١٥٩.

(٥) النبهان، الاتّجاه الجماعي، ص ٣٨٤.

(٦) الصنعاني، سبل السّلام، ص ٣/ ٣٢؛ الشرباجي: البشري، التسعير في الإسلام، دار الكتاب الليبي، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، ص ٧٣ ـ ٧٩؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٣٦٧؛ الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ١٦٢؛ مدكور، المدخل، ص ١٠٤؛ النبهان، الاتّجاه الجماعي، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤؛ القرضاوي، وجوب تطبيق الشريعة، ص ١٠٢ ـ ١٠٦؛ شمّام: محمود، التسعير في التشريع الإسلامي وأثره على الاقتصاد العام، مكتبة الحياة الثقافية، تونس، ١٩٧٧م، ص ١٣٦ وما بعدها؛ وانظر أيضاً إلى فساد الأخلاق والمصلحة، ص ١٠٥، ١٩٦.

٤ ـ وكذلك تضمين لصنّاع في الحقيقة كان الأصل فيه الأمانة لأن النبي ﷺ قال: «لا ضمان على راع ولا مؤتمن»[١]. وقال أيضاً: «من استودع وديعة فلا ضمان عليه»[٢]. لكن بعد شيوع التّلف والهلاك في الأمانات بسبب فساد المجتمع جاء التضمين سدّاً للذريعة[٣].

٥ ـ لمّا رأى عمر تهافت الرجال على طلاق أزواجهم ثلاثاً بإنشاء واحد فألزمهم عقوبة أو تأديباً على الطلاق، حتى يكون سدّاً لهذا الفساد والتهاون[٤].

---

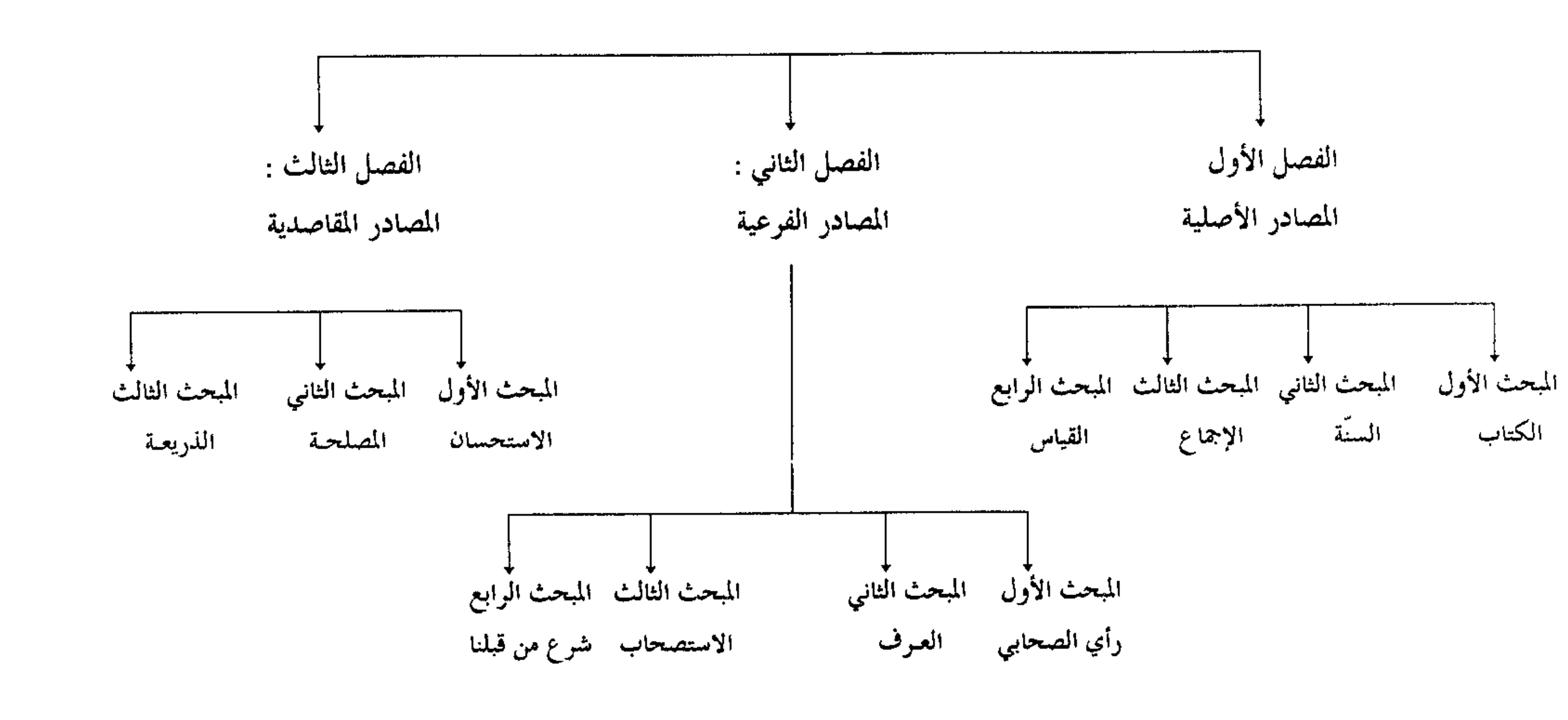
(١) لم أعثر عليه في كتب الأحاديث، لكن انظر: الجصّاص، أحكام القرآن، ص ٢/ ٢٥٢.

(٢) ابن ماجه، ك. الصّدقات، ب. الوديعة، ص ٢/ ٨٠٢؛ الجصّاص، أحكام القرآن، ص ٢/ ٢٥٢.

(٣) السّلمي، قاعدة سدّ الذّرائع، ص ٥٧؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٣٥٦، ٣٦٤ ـ ٣٦٥؛ العربي، المدخل، ص ١٥٧؛ بلتاجي، منهج عمر في التشريع، ص ٣٨٦؛ مدكور، مدخل، ص ١٠٤؛ النمر: عبد المنعم، السنّة والتشريع، دار الكتاب اللبناني، مصر ـ لبنان، ص ٥٢ وما بعدها. وانظر أيضاً إلى «فساد الأخلاق»، ص ١٠٥.

(٤) شرف الدين، النصّ والاجتهاد، ص ٢٠٨ ـ ٢١٢؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ١٧٧ ـ ١٧٩؛ القاسم، الإسلام وتقنين الأحكام، ص ١٦٠؛ بلتاجي، منهج عمر في التشريع، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩؛ البوطي، محاضرات في الفقه المقارن، ص ٩٩ وما بعدها؛ أبو زهرة، ابن تيمية، ص ٤١٩؛ عزّ الدين: موسى، الإسلام وقضايا الساعة، دار الأندلس، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م، ط. ٣، ص ٤١٩ وما بعدها؛ وانظر أيضاً إلى فساد الأخلاق والمصلحة، ص ١٠٧، ٢٠٢.

## الباب الثاني : تأصيل التغيّر في الشريعة الإسلامية




*رسم الباب الثاني*

# الباب الثالث

## تطبيق التغيّر في الشريعة الإسلامية وضوابطه

# الباب الثالث: تطبيق التغيّر في الشريعة الإسلامية وضوابطه

الفصل الأول: تطبيق التغيّر في الأحكام الشرعية.

المبحث الأول: العبادات.

المبحث الثاني: المعاملات.

المبحث الثالث: المستجدّات.

الفصل الثاني: ضوابط التغيّر في الأحكام الشرعية.

المبحث الأول: علوية النصّ في الأحكام الشرعية.

المبحث الثاني: اعتبار المقاصد في الأحكام الشرعية.

المبحث الثالث: مراعاة مراتب التعليل في الأحكام الشرعية.

# الباب الثالث
# تطبيق التغيّر في الشريعة الإسلامية وضوابطه

سأدرس تغيّر الأحكام الشرعية في هذا الباب من جهة التطبيق حتى يكون الموضوع أوضح. لأن دراستي له في الباب الثاني كانت من جهة التأصيل. وبإمكاننا تسمية هذا الباب «مجالات تغيّر الأحكام الشرعية وضوابطه». لكنني رجّحت تطبيق التغيير عليه. لأن مجالات التغيّر قد دُرِست في باب التأصيل، ولأن كلمة التطبيق أكثر دلالة على الغاية المقصودة من هذا الباب.

وتقع الدراسة أولاً على تطبيق التغيّر في مجال العبادات وثانياً في المعاملات وثالثاً في المستجدات. وليست المستجدات قسماً من أقسام الشريعة مثل العبادات والمعاملات، بل هي جزء من الجانب الاجتهادي المرتبط بحركة الواقع. لكن الإشكالية في التغيّر قد بدأت بالمستجدات منذ القرن الماضي وما زالت متواصلة في قرننا الحالي. لذلك سأتناولها حسب الاقتضاء، ثم سأدرس في الفصل الثاني ضوابط التغيّر بفروعها.

# الفصل الأول
# تطبيق التغيّر في الأحكام الشرعية

## المبحث الأول: العبادات

توفّي النبي ﷺ بعد أن بلّغ الأحكام الشرعية. لذلك لا خلاف في اكتمال الشريعة بين أهل السنّة. ولذلك أيضاً لا تُقبل الزيادة ولا النقصان. ويختصّ قسم العبادات بالأحكام التي تجري بين الله وعباده. لذلك هي باقية ما دامت فطرة البشر على طبيعتها. فلا مجال للتغيّر في الاعتقادات والعبادات. ومن هنا فكلّ بدعة فيهما مردودة. ولم يتغيّر شيء منهما في تاريخ الإسلام. لكن يُروى أن عثمان رضي الله عنه لم يقصّر الصلاة في السفر خوفاً من ظنّ الأعراب أنها ركعتان فقط[1].

فالعبادات هي الأحكام الشرعية المتعلّقة بأمور الآخرة، والتي يقصد بها التقرّب إلى الله وحده. وهي تشمل الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وغيرها...، وما تحتاج إليه الفرائض، وما يرتبط بها من شروط صحة وفساد وما يتبعها من كفّارات ونذور وأيمان. ولقد جاءت أحكامها بنصوص آمرة أو ناهية يجب اتّباعها دون توقّف وتفهّم مراميها والبحث عن علل لها. فهي نصوص ثابتة ومستقرة لا تتأثر باختلاف البيئات ولا بتتابع الأزمان. ومن أجل هذا بيّنها الرسول ﷺ بسنّته الشريفة أكمل بيان باعتبارها غير معقولة المعنى. إذ لا يستطاع إدراك السرّ الحقيقي لتشريعها تفصيلاً ولا يعلم حقيقتها إلاّ الله. لذلك لا يجوز تبديلها أو تعطيل بعضها أو إضاعتها أو الابتداع أو الزيادة فيها

---

(١) الباجي، المنتقى، ص ١/٢٦١؛ الشاطبي، الاعتصام، ص ١/٤٩، ٢/٣٢ ـ ٣٣، ١٠٦؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ١١٨ ـ ١١٩؛ خلاّف، أصول الفقه، ص ٢٠٠؛ مدكور، مناهج الاجتهاد، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١؛ محمد، الفقه الإسلامي، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

بدعوى الإصلاح أو التيسير أو رفع الحرج والأذى، إذ لا يُعبد الشارع إلاّ بما شرع[1]. لذلك فما تعبّدنا الله به من أمور الدين هي حقائق ثابتة سرمدية أبد الدهر. لا تختلف أحكامها من شخص إلى آخر، أو من جيل إلى جيل. ولا يُغني الإنسان فيها إلاّ التزام النص، حتى لو غابت عنها حكمتها وعجز عقله عن إدراكها[2].

لقد ذكر القرآن الكريم العبادات إجمالاً أو بقليل من التفصيل لا يغني عن السنّة كثيراً. والرسول ﷺ بيّنها أكمل بيان[3]. ومن هذه العبادات الصلاة، ولم يتجاوز النص القرآني في خصوصها الأمر بإقامتها، ومدح القائمين بها. وقد ذكر الطهارة بقليل من التفصيل. إذ قال سبحانه وتعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[4].

ومنها الزكاة. فلم يبيّن القرآن من أحكامها شيئاً، ولم يتجاوز أن أمر بأدائها. وكان النبي ﷺ مبيّنها مثل الصلاة، فقد قال: «صلوا كما رأيتموني أصلّي»[5].

ومنها الحج، فقد فصّله القرآن تفصيلاً أكثر من الزكاة والصلاة لكنه ترك كثيراً من الأشياء إلى أن بيّنها النبي ﷺ. فقد قال: «خذوا عنّي مناسككم»[6].

---

(١) النورسي: بديع الزمان، المكتوبات، منشورات الأنور، استانبول، ١٩٩٤، ص ٣٩٧؛ مذكور، مدخل الفقه الإسلامي، دار القومية، القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، ص ١٠٢؛ الخادمي، المصلحة، ص ٥٠.

(٢) الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣١٠؛ متولّي، الإسلام ومبادىء نظام الحكم، ص ١٥.

(٣) العربي، المدخل، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٤) المائدة، ٦.

(٥) البخاري، ك. أذان، ب. الأذان للمسافر إذا كانو جماعة والإقامة، ص ١/ ١٥٥.

(٦) النسائي، ك. مناسك الحجّ، ب. الركوب إلى الجمار واستظلال المحرم، ر. ٢٢٠، ص ٥/ ٢٦٩.

ومنها الصوم. فقد ذُكِر ميقاته وأكثر الأعذار التي ترخّص في الإفطار. وقام النبي ﷺ ببيان ما لم يبيّن في القرآن من مفطرات للصوم وحدّ ابتدائه وانتهائه.

وفي الجملة فإن بيان العبادات في القرآن الكريم كان إجمالياً. ولم تبيّن أي عبادة منها بياناً كاملاً. وقد قامت السنّة ببيان كل ذلك بياناً تاماً كاملاً بطريقة عملية. لأنها كانت لبّ هذا الدّين وعموده الذي يقوم عليه أخلاق الأفراد وتعاون المجتمع. وما من شيء في العبادات تركته السنّة للقياس إلاّ قليلاً. وقلّ القياس والتفسير المنفرد[1]. لذلك أجمعت المذاهب عليها[2]. ولذلك مبناها على التوقيف[3] كما جاء عن عمر بن الخطاب أنه لما قبّل الحجر الأسود وقال: «والله إني لأعلم أنك حجر، لا تضرّ ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبّلك ما قبّلتك. والله تعالى أمرنا باتّباع الرسول وطاعته»[4]. ولا يصحّ العمل فيها أيضاً بقاعدة المصالح المرسلة، لأن المقصود بها إرضاء الله تعالى. ووسائل رضائه لا تعرف إلاّ منه. لأن فتح باب العمل بالمصلحة فيها يفتح باب الابتداع في الدّين، وتتغيّر بها شعائره بمرور الزمن. لذلك قال الشاطبي: «إن الشارع لم يكل شيئاً في التعبّد إلى آراء العباد. فلم يبق إلاّ الوقوف عندما حدّد. والزيادة عليه بدعة كما أن النقصان بدعة»[5].

ويقول الطّوفي في هذا المجال: «إنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها. لأن العبادات حقّ للشرع خاص به ولا يمكن معرفة حقّه كمّاً وكيفاً وزماناً ومكاناً إلاّ من جهته. فيأتي به العبد على ما رسم له. ولأن غلام أحدنا لا يعدّ مطيعاً خادماً له إلاّ إذا امتثل ما رسم له سيّده وفعل ما يعلم أنه يرضيه. فكذلك ههنا. لهذا لمّا تعبّدت الفلاسفة بعقولهم

---

(١) أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٩٤ ومحاضرات في مصادر الفقه الإسلامي، ص ٦٠ - ٦١؛ محمد، الفقه الإسلامي، ص ١٢٤.

(٢) الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣٤٩.

(٣) ابن تيمية، الفتاوى، ص ١/ ٣٣٤.

(٤) البخاري، ك. الحج، ب. ما ذُكر في الحجر الأسود، ص ٢/ ١٥٩ - ١٦٠.

(٥) الشاطبي، الاعتصام، ص ٢/ ٣١٨ - ٣٢٢؛ حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ١٤٤.

ورفضوا الشرائع أسخطوا الله وضلّوا وأضلّوا. وهذا بخلاف حقوق المكلفين. فإن أحكامها وُضعت لمصالحهم سياسةً شرعيةً، وكانت هي المعتبرة وعلى تحصيلها المعوّل»[١].

وتعود العبادات في أصل شرعيتها إلى نصّ القرآن. وتثبت أحكامها بالتواتر عن النبي ﷺ. فتفصيل أحكام الصلاة في الجملة يعتمد على أقوال الرسول ﷺ، وعلى أفعاله التي تواتر نقلها جيلاً بعد جيل، وانعقد عليها إجماع المسلمين. وكذلك تفصيل أحكام الحج والزكاة والصوم. ولهذا لا نجد بين الفقهاء خلافاً في العبادات إلاّ في جزئيات قليلة على خلاف ما عليه الحال عند المسيحيين واليهود. وكان هذا عند جميع المذاهب[٢]. وهي لا تتّصل بلبّها ولكن ببعض مظاهرها مثل الأشكال، وفي أفضلية بعض الأفعال[٣] وهو اختلاف قليل[٤].

وهذه العبادات ثابتة لا تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان. لأن أصول الدين وقواعد التوحيد والإيمان حقيقة واحدة أزلية أبدية، وتتكوّن من الأحكام التعبّدية ولا مجال للعقل فيها[٥]، ومعروفة بالشرع[٦]. لأنها راجعة إلى حفظ الدين[٧]، كالإيمان والنطق بالشهادة والصلاة والصيام والحج وما أشبه ذلك. فإن قيل: هل توجد لهذه الأمور التعبّدية علّة يفهم منها مقاصد الشارع على الخصوص أم لا؟ فالجواب أن يقال: أما الأمور التعبّدية فعلّتها المطلوبة مجرّد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان. ولذلك لما سئلت عائشة رضي الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، قالت للسائلة:

(١) رسالة في المصالح المرسلة، ص ٦٧؛ حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ١٤٤.

(٢) الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣٤٩.

(٣) أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٩٤.

(٤) أبو زهرة، محاضرات في الفقه الإسلامي، ص ٦٠ - ٦١.

(٥) متولّي، الإسلام ومبادىء نظام الحكم، ص ١٥.

(٦) محمصاني، فلسفة التشريع الإسلامي، ص ١٩٩.

(٧) الشاطبي، الموافقات، ص ٢/٧.

«أحروريّة[1] أنت؟»[2] إنكاراً أن يسأل عن مثل هذا إذا لم يوضع التعبّد لتفهّم علّته الخاصة. ثم قالت: «كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة». وهذا ما يجعل تعليل التعبّد صعباً[3].

لا تقبل العبادات المتطوّرة بتطوّر البيئات. ومن أجل ذلك فإن الله تعالى أنزل لها في الكتاب والسنّة أحكاماً جزئية تفصيلية. وبالتالي فإن مجال الاجتهاد في العبادات محدود للغاية. لأن كل شيء بشأنها مفصّل تفصيلاً في الكتاب والسنّة. لذلك يجب التزام النص[4]. وهذا ما جرى لمروان بن الحكم[5] حين قدّم خطبة العيد على الصلاة نظراً إلى أن الناس كانوا في عهد النبوّة والخلافة الراشدة يجلسون بعد صلاة العيد لسماع الخطبة. فرأى أنه لم يكن في تقديم الصلاة على الخطبة بأس. ولكنهم صاروا بعد ذلك العهد يكتفون بالصلاة ويدعون سماع الخطبة. لذلك قال مروان معتذراً لأبي سعيد الخدري: «إن الناس لم يكونوا يجلسون لنا بعد الصلاة، فجعلتها قبل الصلاة». وقد خالفه الصحابة والأئمة في ترك هذه السنّة. لأنهم رأوا أن هذا تصرّف في أمر من قبيل العبادات التي يجب أن تقام كما وردت عن الشارع، على أن مفسدة خروج الناس قبل سماع الخطبة يمكن درؤها بوعظهم

---

(١) هي نسبة إلى حروراء. وهي قرية بقرب الكوفة على ميلين منها. كان أول اجتماع الخوارج بها. تعاقدوا في هذه القرية فنسبوا إليها. ومعنى قول عائشة: إن طائفة من الخوارج يوجبون على الحائض قضاء الصلاة الفائتة في زمن الحيض وهو خلاف إجماع المسلمين. وهذا الاستفهام الذي استفهمته عائشة هو استفهام إنكار. أي هذه طريقة الحروريّة وبئست الطّريقة». (النووي، شرح مسلم، م. مصطفى البابي، ص ٤/ ٢٦).

(٢) مسلم، ك. الحيض، ب. وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصّلاة، ر. ٦٨، ص ١/ ٢٦٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ص ٢/ ٢٣٤؛ أبو زهرة، محاضرات في مصادر الفقه الإسلامي، ص ٥٠.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ص ٢/ ٣٠٠.

(٥) من خلفاء بني أميّة، جاء إلى السلطة سنة ٦٤هـ. (راجع: ابن الأثير، أبو الحسن علي (٦٣٠)، الكامل في التاريخ، مكتبة إدارة الطباعة المنيرية، مصر، ١٣٥٦هـ، ص١٠، ص ٣/ ٣٢٦).

وإرشادهم إلى البقاء بالمسجد حتى انتهائها[1].

وآفاق الفقه الإسلامي بالنسبة للعبادات لا بدّ أن تكون محدودة للسبب الذي ذكرته آنفاً. ويقتصر عمل الفقه على تفسير النصوص من الكتاب والسنّة وعلى الجمع والتوفيق بين النصوص القطعية إذا وجد تعارض شكلي أو وهميّ، وعلى الترجيح بين النصوص إذا وجد تعارض بين نصوص مختلفة القوة أو مختلفة الدلالة، أو إذا وجد تعارض بين نصوص الآحاد الصحيحة فيرجّح بينها بطرق الترجيح[2].

ويمتاز التشريع الإسلامي في العبادات بأنها قليلة حتى صار من اليسير القيام بها في يسر ومن غير عنت ولا مشقّة[3].

ونفهم مما ذكرنا أن العبادات ثابتة لا تتغيّر. وإن وُجد تغيّر فنسبته قليلة أو استثنائية. والآن سأذكر هذه النسبة القليلة على طول تاريخ الفقه الإسلامي، وهي:

١ ـ **صلاة التراويح**: صلّى النبي ﷺ التراويح الناس في المسجد. ثم تركها بين الجماعة في اليوم الرابع. فقال لهم صباحاً: «ولم يمنعني من الخروج إليكم إلاّ أني خشيت أن تفرض عليكم صلاة الليل فتعجزوا عنها». وقد زالت بوفاته ﷺ، هذه الخشية من أن تفرض عليهم. ولهذا أقامها عمر من جديد. ولمّا رأى الناس يصلّون مع أبي بن كعب. قال: «نعمت البدعة هذه». لأنهم كانوا يقومون أوزاعاً متفرّقين. وكانت إمامة أبيّ بطلب منه[4].

---

(١) حسين: الخضر، رسائل الإصلاح ـ ٣، ص ٣٥ ـ ٣٦، ولم أعثر عليه في المصادر الأخرى.

(٢) محمد، الفقه الإسلامي، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٣) العربي، المدخل، ص ٤٨.

(٤) البخاري، ك. صلاة التراويح، ب. فضل من قام رمضان، ص ٢/ ٢٥٢؛ وانظر أيضاً: ابن تيمية (٧٢٨)، اقتضاء الصّراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم؛ مطبعة المجد، ص ٢٧٥؛ الشاطبي، الموافقات، ص ٣/ ٦٠ ـ ٦٢؛ العربي، المدخل، ص ٢/ ٢٩٠؛ حسين: الخضر، رسائل الإصلاح، ص ٣٠، ودراسات في الشريعة، ص ١٩٧؛ شرف الدين، النصّ والاجتهاد، ص ٢١٣ ـ ٢١٥؛ وانظر أيضاً إلى القياس والبدعة من «الخاصّية الكمالية» في المدخل، ص ٣٩، ١٤٦.

٢ ـ صلاة التراويح بقراءة الختم سنّة. لكن الأفضل في زمننا قدر ما لا يثقل على الجماعة، إذا قرأ الإمام الفاتحة وآية أو آيتين لا يكره؛ ولم يكن عالماً بأهل زمانه فهو جاهل. المهم أن لا يُبعد الناسُ من الجماعة[١]. وفي الحقيقة هذا لا يقبل تغيّراً. لأن قراءة الختم من السنّة وليست بفرض. لكن ذكرته ولو كان من جنس ترك السنّة على رغم وجود أصل العبادة.

٣ ـ **صلاة الظهر الآخر**: خرجت هذه المشكلة بعد أن كثرت المساجد في بلدة واحدة بين الشافعية بالدرجة الأولى وبين الحنفية في الدرجة الثانية. ولا ارتباط بينها وبين المسائل الخلافية الأخرى مثل وقت الجمعة ووجود السلطان العادل عند الحنفية أو مصر جامع أو غيبة الإمام عند الإمامية[٢].

فيُروى عن الشافعي أنه كان يرى وجوب توحيد المساجد في صلاة الجمعة بسبب بعض الروايات:

أ ـ روى أبو بكر بن شيبة في مصنّفه: حدّثنا عبد السلام بن حرب عن القاسم بن الوليد قال علي رضي الله عنه: «لا جمعة يوم الجمعة إلاّ مع الإمام».

ب ـ قال أبو بكر بن المنذر: «جاءت الرواية عن ابن عمر أنه كان يقول: لا جمعة إلاّ في المسجد الأكبر الذي يصلّي فيه الإمام»[٣].

على حسب هذا الخلاف يجب إقامة صلاة الظهر بعد صلاة الجمعة احتياطاً

---

(١) الكاساني، بدائع الصنائع، ص ١/ ٢٨٩؛ الموصلي، الاختيار، ص ١/ ٦٩ ـ ٧٠؛ ابن عابدين، الرسائل (العرف)، ص ١٢٨.

(٢) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، تعليق إبراهيم محمد رمضان، دار القلم، بيروت، ص ١/ ٣٨٧ ـ ٣٨٨؛ الدمشقي: أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن العثماني الشافعي، رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، قطر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٧٧؛ مغنية، فقه جعفر الصّادق، ص ١/ ٢٦٧؛ الرملي: خير الدين، الفتاوى الخيرية، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٤م، ط. ٢، ص ١/ ١٢؛ نصّار: محمد، صلاة الجمعة، (في كتاب «دراسات في فقه الكتاب والسنّة لمجموعة من الأساتذة)، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٦٥م، ص ١/ ١٣٨ ـ ١٤٣.

(٣) لم أعثر عليها في كتب الأحاديث، لكن انظر: الشافعي، الأم، ص ١/ ١٧١؛ ابن حزم، المحلّى، ص ٥/ ٧٦؛ السبكي، الفتاوى، ص ١/ ١٨١.

أو لعدم توفّر شروط الجمعة. وأما الواقع فإن الشافعي قد أراد بهذا القول أن يحرص المسلمون ما استطاعوا على وحدتهم. لكن توحيد المساجد التي تقام فيها صلاة الجمعة أصبح متعسّراً ومتعذّراً في كثير من المدن والبلدان بعد أن اتّسع العمران وكثر الناس[1]. وثانياً إن هذا الدليل المذكور على إعادة الظهر ضعيف جداً. لذلك لا يقتضي بمطالبة فرضين في وقت واحد[2].

وإذا أردنا ردّ المسألة إلى كتاب الله تعالى وإلى سنة رسوله ﷺ، لا نجد فيهما دليلاً على مشروعية صلاتين في وقت واحد، بل على عدمه وهو الأصل. فمن كان يعتقد أن صلاة الجمعة لا تصح منه يحرم عليه أن يصلّيها، ويجب عليه الظهر فقط. ومن صلاّها معتقداً صحة الجمعة أجزأته ولم يجب عليه غيرها في وقتها إلى العصر، لا منفرداً ولا جماعة، ولو بنيّة الاحتياط. لأن في ذلك خطراً عظيماً من جهة البدعة. لأنه ليس في أصل المسألة أدلّة قطعية. إذ لا يكون الخلاف في القطعي. وإنما بُنِي الخلاف على أمر متّفق عليه عند الجمهور. وهو أن عدم التعدّد مطلوب شرعاً إذا تيسّر.

والسؤال هنا: هل صلاة الظهر بعد الجمعة واجبة أم سنّة أم بدعة؟ والجواب عنها أنها بدعة. لأنها مما حدث بعد الصدر الأول. ولم يرد بها نص من كتاب ولا سنّة ولا إجماع من الصحابة. وهذا الإجماع يعتبر به في المسائل الدينية دون سواها. ولا هي مما يثبت بالقياس. لأنها من المسائل التعبّدية المتوقفة على النص[3].

والقول الأخير أن الجمعة جائزة بسبب كون شروطها موجودة. وهي

---

(١) ابن قدامة، المغني، ص ٢/ ١٨٤ ـ ١٨٥؛ السابق، فقه السنّة، ص ١/ ٢٨٥؛ الشرباصي، يسألونك في الدين والدنيا، دار الجيل، بيروت، ص ١/ ٥٨.

(٢) رضا، الفتاوى، ص ١/ ١٩٩ ـ ٢٠٠، ٣٠١ ـ ٣٠٥.

(٣) الرملي، الفتاوى الخيرية، ص ١/ ١٢؛ الدمشقي أبو عبد الله محمد، رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، ص ٧٧؛ ابن حجر الهيثمي: الحافظ أحمد بن شهاب الدين بن محمد بدر الدين محمد شمس الدين بن علي نور الدين (٩٧٤)، الفتاوى الكبرى الفقهية، الناشر: عبد الحميد أحمد حنفي، مصر، ص ١/ ٢٣٤؛ رضا، الفتاوى، ص ١/ ١٢، ٣/ ٩٤٣، ٤/ ٥٥١، ٥/ ١٩٦٥؛ الشرباصي، يسألونك في الحياة والدين، ص ١/ ٨٨ ـ ٨٩.

الجماعة والوقت. أما الشرط الآخر المذكور، وهو وحدة المسجد فمختلف فيه. إذن لا يوجد تغيّر ولا تجدّد في صلاة الجمعة.

٤ ـ **الأذان الأول من يوم الجمعة**: كان النداء للجمعة في عهد النبي ﷺ والخليفتين من بعده يتمّ بالأذان بين يدي الخطيب. ولمّا جاء عهد عثمان رضي الله عنه رأى أن المسلمين قد كثروا وأنهم يحتاجون إلى تذكير أكثر بصلاة الجمعة. فجعل هناك أذاناً سابقاً على الأذان الذي يكون عقب صعود الخطيب المنبر. وكان المقصود من وراء هذا الأذان الأول هو مجرّد الإعلام للناس بقرب وقت الصلاة حتى يسعون إلى صلاة الجمعة. وكان هذا يلقى من فوق الزوراء، وهي مكان عال أو دار عالية بسوق المدينة[1]. وكانت فيه مصلحة المسلمين[2]. لكن الأفضل الاقتصار على ما كان على عهد النبي ﷺ. ولا بأس بما أوجده عثمان[3] لأنه ليس عبادة. بل إعلام ووسيلة إليها فقط. لذلك استحسنه الصحابة[4].

ولعلّة الإعلام أيضاً كان عبد الله بن عمر لا يُقرّ الأذان في السفر. لأن الأذان يجمع الناس. وفي حال عدم وجودهم لا داعي له[5]. وهذا رأي الزيدية بين المذاهب[6].

والأذان قبل صلاة العيد، فقد بدأ في الشام بأمر معاوية وفي المدينة بأمر الحجّاج أول مرة[7]. وجملة «الصلاة خير من النوم» إمّا زيدت من طرف بلال

(١) البخاري، ك. الجمعة، ب. التأذين عند الخطبة، ص ١/ ٢١٩ ـ ٢٢٠؛ الشافعي، الأم، ص ١/ ٩٥؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٣/ ٢٩٨؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٦٥؛ الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، ص ١٥٦.

(٢) البلقيني، الميسّر في أصول الفقه، ص ١٢٠.

(٣) الشرباصي، يسألونك في الدين والحياة، ص ١/ ٩٠.

(٤) رضا، الفتاوى، ص ١٣٥٤ ـ ١٣٥٦.

(٥) الموطّأ، ك. الصلاة، ب. النداء في السفر على غير وضوء، ر. ١١، ص ٧٣.

(٦) شرف الدين: الحسين، الروض النضير شرح مجمع الفقه الكبير، ص ١/ ٣٨٦؛ موسوعة جمال في الفقه، ص ٣/ ٢١٢.

(٧) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٢٠١.

الحبشي استحسنها النبي ﷺ[1]، وهذا الأصحّ؛ وإما بدأ بأمر عمر[2]. وهذا ضعيف كما قاله الشوكاني[3]. ودامت إلى سلطة البويهيين من الشيعة، الذين غيّروها إلى «حيّ على خير العمل»[4]. ودام هذا في عهد الفاطميين أيضاً. فأرجعها السلاجقة إلى أصلها في عهدهم. وأما في مصر فقد أرجعها صلاح الدين الأيوبي.

وأما الصلاة على النبي ﷺ من المنارة فقد بدأت بأمر الناصر قلاوون أول مرة[5].

هذه الأمور كلها ليست من أصل الدين ولا الفرائض. لذلك تقبل من التغيّرات البسيطة أو هي من البدع إذا كانت مطلوبة بالصفة الدينية[6] بمعنى المصلحة.

٥ ـ قد منع عمر حجّ التمتّع ليأتي الزوّار إلى الكعبة في غير موسم الحج رغبة منه في الأفضل. ومنع أيضاً اختلاط النساء والرجال حولها أول مرة. واستدار الناس بأمره صفوفاً مستوية. ووضع مقام إبراهيم في مكانه الأصلي. وكل هذه من تصرفات عمر حسب إرادة الشرع وكانت موافقة لقواعده. وزاد عليه عبد الله بن الزبير بإنشاء بيت الله على قواعد إبراهيم[7].

---

(١) ابن سعد، الطبقات، ص ١/ ٢٤٨.

(٢) الموطّأ، ك. الصلاة، ب. ما جاء في النداء للصلاة، ر. ٨، ص ٧٢؛ شرف الدين، النصّ والاجتهاد، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٣) الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٢/ ٤٥.

(٤) تقبّل الشيعة الزيدية والإمامية أنّ «حيّ على خير العمل» من الأذان. (شرف الدين، النصّ والاجتهاد، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨؛ موسوعة جدال في الفقه، ص ٣/ ١٩٢)، لكنها ليست من الأذان على أصحّ الروايات. (الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٢/ ٤٥).

(٥) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(٦) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠؛ رضا، الفتاوى، ص ٢/ ٧٦٤.

(٧) البيهقي، السنن، ص ٥/ ٢١؛ ابن القيّم، الطرق الحكمية، ص ٢٧؛ قلعجي: محمد روّاس، موسوعة فقه عمر بن الخطاب ـ عصره حياته، دار النفائس، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ط. ٤، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٤٧؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

لا يُذكَر شيء في أحكام لصيام من جهة التغيّر.

٦ ـ وفي الزكاة فرّق عثمان رضي الله عنه بين الأموال الظاهرة والأموال الباطنة، وترك دفع الزكاة إلى الناس أنفسهم في الأموال الباطنة مثل المجوهرات. وكان هذا تطبيقاً جديداً وليس بتغيّر. وقد بدأ عمر قبله بأخذ زكاة الخيول بعد أن أصبحت من أموال التجارة. وهذا شيء طبيعي[1].

وكل هذه المسائل ليست من أصل العبادة، بل وسائل إليها، وهي من باب رغبته في حسن التطبيق.

## المبحث الثاني: المعاملات

إن المعاملات هي الأحكام المتعلقة بتنظيم علاقات الأفراد والجماعات وبأعمال الإنسان وتصرّفاته التي يقصد بها المصالح الدنيوية. وتنحصر مباحث هذا القسم على سبيل الإجمال في الأموال وأسباب الملك وانتزاعه والمداينات والعقود على العموم.

تنقسم أحكام الشريعة الإسلامية إلى أمور دينية تتعلّق بالعقيدة وبالعبادات، وإلى أمور تشريعية تتناول المعاملات والعقوبات وأحكام الأحوال الشخصية؛ فالمعاملات تدخل ضمن القسم التشريعي، فالبعض منها ثابت والبعض الآخر قابل للتغيّر[2].

إن الأصل في أحكام المعاملات كونها معقولة المعنى رغم كثرتها. ويدرك العقل أكثر أسرارها مثل الأحكام الشرعية الاقتصادية، لأن أساسها أعراف الناس ومصالحهم. لذلك تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان. لكن الرأي السائد عند

(١) الشافعي، الأم، ص ٢/١٢٢؛ ابن قدامة، المغني، ٢/٤٤١؛ أردوغان، الأحكام، ص ١٢٣ ـ ١٢٤، وانظر أيضاً ص ١٦٠ من الأطروحة.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ص ٢/٢٣٥؛ محمد، الفقه الإسلامي، ص ٥٨؛ أبو الفتح أحمد، كتاب المعاملات في الشريعة الإسلامية والقوانين المصرية، البسفور ـ مصر، ١٣٣٢هـ/١٩١٣م، ط. ١، ص ١/٢٥ ـ ٢٦؛ القاسم عبد الرحمن، الإسلام وتقنين الأحكام، ص ١٤٧ ـ ١٤٨؛ حرب علي، نقد الحقيقة ـ النصّ والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣م، ط. ١، ص ٣٧؛ العربي، المدخل، ص ٤٩.

جمهور الفقهاء هو عدم المخالفة للأحكام المبنيّة على نصوص الكتاب أو السنّة. ولم يسوّغ تغييرها بسبب تغيّر الأحوال. بل حرمت الفتوى بما يخالف النص وقُيّد قبول العرف والتيسير للحرج والترخيص للمشقّة في المسائل التي لا نصّ فيها. لكن في بعض الأحيان لمّا يتعارض النص والمصالح تعتبر المصالح بضوابطها الشرعية(١).

جاءت أحكام المعاملات عامة وعلى شكل قواعد كلية تندرج تحتها الجزئيات كالرضا والوفاء والمساواة والعدل والأمانة. وهي متجددة ومتنوّعة ومقرونة بعللها حتى يُفهم أن الحكم فيها مقرون بعلّته. فإذا زالت العلّة ارتفع الحكم وتبدّل بآخر يتناسب مع تغيّر وجه المصلحة. إذ المهم هنا هو إدراك الباحث لمقاصد الشارع تعالى وأسرار التشريع لأجل إلحاق المنصوص عليه على ما لم يرد فيه نص. لذلك اكتفت الشريعة الإسلامية في قسم المعاملات بالإرشاد إلى المقصود دائماً. وهو إرساء النظام وحفظ الحقوق وتطوّر الحياة. وتركت الجزئيات والتفاصيل إلى ما يتّفق عليه أهل الرأي حسب تغيّر الأزمان واختلاف البيئات(٢). وأما القواعد الكلية فتبقى ثابتة في جميع المذاهب وفي كل ظروف الحياة البشرية ماضيها وحاضرها ومستقبلها. والتغيّر فيه يكون عند الضرورة. لذلك فمخالفة النصوص هنا جائزة. لأن الشريعة جاءت للتيسير تحقيق مصالح العباد(٣).

وقد ذكرت التفاصيل في ذلك بالأدلة الشرعية في تأصيل التغيّر والعوامل. لذلك سأقتصر بالإشارة إلى نقطتين، هما:

---

(١) ابن القيّم، إعلام الموقّعين، ص ٢/ ٢١١؛ ابن نجيم، الأشباه والنّظائر، ص ٩٢ ـ ٩٣؛ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ص ٥/ ٥٩٠؛ الشاطبي، الموافقات، ص ٢/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٧٤، ٣٢٢؛ محمصاني، فلسفة التشريع، ص ٢٠٥؛ الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣٦٣؛ الفجري: محمد شوقي، الاقتصاد الإسلامي، ١٩٨٥م، ص ٢/ ٣٢٠ ـ ٣٢١؛ العوضي: رفعت السيد، في الاقتصاد الإسلامي، مطابع كتاب الأمة، قطر، ط. ١، ص ٣٠ وما بعدها.

(٢) العربي، المدخل، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٣) الجيدي، العرف والعمل، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

١ ـ يمكن أن نقبل أحكام التحليل والتحريم في التعبّديّات. لأنها لا تتغيّر أبداً. ومع ذلك ليست من العبادات. فتأتي من عند الله فقط[١] فتحرم إما بسبب خبثها، وإما بسبب لسياسة الشرعية مثل تحريم ما أُهِلّ لغير الله به[٢]. وهذا يؤيّد معنى التعبّد[٣] لذلك لا يمكن التغيّر فيها. خطب عمر بن عبد العزيز يوماً فقال لتبيين هذا المعنى: يا أيها الناس إن الله لم يبعث بعد نبيّكم ولم ينزل بعد هذا الكتاب الذي أنزله عليه كتاباً. فما أحلّ الله على لسان نبيّه فهو حلال إلى يوم القيامة. وما حرّم على لسان نبيّه فهو حرام إلى يوم القيامة، ألا وإني لست بقاض، ولكني منفّذ. ولست بمبتدع، ولكني متّبع. ولست بخير منكم غير أني أثقلكم حملاً. ألا وإنه ليس لأحد من خلق الله أن يطاع في معصية الله. ألا هل أسمعت؟[٤].

٢ ـ **المقدّرات**: وهي ما تتعيّن مقاديرها بالكيل أو الوزن أو العدد أو الذراع. لذلك هي شاملة للمكيلات والموزونات والمعدودات والمذروعات[٥] مثل الحدود[٦]، ونسبة الفرائض، وأيام العدّة بالعدد. فالشارع يحكم بالحكمة

---

(١) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَوُٰا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ؟! وَلَوْلاَ كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ. وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (الشورى ٢١)؛ وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلاَلاً. قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ؟!﴾ (يونس ٥٩)؛ وقال تعالى أيضاً: ﴿وَلاَ تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ: «هَذَا حَلاَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ» لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ. إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ﴾ (النحل ١١٦).

(٢) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ (البقرة ١٧٣)؛ وانظر أيضاً: المائدة، ٣ والنحل، ١١٥.

(٣) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ١٣٠ ـ ١٣١؛ الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٤) الدارمي، السنن، مقدمة، ر. ٣٩، ص ١١٥.

(٥) مجلة الأحكام العدلية العثمانية، المادة ١٣٢، ص ٣٢.

(٦) عامر: عبد العزيز، التعزير في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م، ط. ٥، ص ٥٢٦ ـ ٥٢٧.

اختلف الفقهاء في جريان القياس على الحدود. فقال الجمهور: يجري القياس في ذلك ولا مانع منه إذا علمنا العلّة. ولم يقبله الحنفيّة بسبب كونها غير معقولة المعنى وإفادتها

والعلم[1] لكن أسرار هذا الموضوع من المستحيلات. لا يستطيع الإنسان أن يفهم علّته بالضبط. مثلاً، لا نستطيع أن نقول في حكم أيام العدّة: «كانت لمنع اختلاط النسل. ولا احتمال في ذلك بنمو التكنولوجيا. إذن لا داعي لانتظار العدّة!» من أجل ذلك تشبه المقدّرات العبادات بسبب عدم إدراك علّته. وتشبه المعاملات من جهة أخرى. لأن أحكامها تندرج في أحكام المعاملات كما تندرج في أحكام التحليل والتحريم[2].

تقبل عقوبات الجرائم من هذه الجملة، وخصة عقوبات الجرائم الكبرى. لأنها جاءت لتحقيق الأمن والاستقرار في المجتمع. فلا يمكن تطويرها. وأيضاً هذه الجرائم تحتاج إلى عقوبات رادعة لمرتكبها ولغيره من البشر. لذلك شرع الله تعالى الحدود لهذه الجرائم الخطيرة كالحرابة والزّنا والسرقة والقذف وشرب الخمر وشرع القصاص العادل للقتل والجرح والاعتداء على النفس. وجاءت السنّة بأحكام تفصيلية لها. فلا يجوز تغييرها بأي حال مهما تغيّر الزمان والمكان[3].

لكن إذا كانت المقادير تفيد بيان تقريب لا تحديد يمكن أن يدخل مجال الاجتهاد أي مجال التغيّر. فمثلاً لا يمكن تعيين الغني بمائتي درهم من الفضّة في عصرنا هذا. لذلك الواجب تعيينه بالذهب. ومن المحتمل أن ترخص أثمان الذهب في المستقبل. إذن الأصل في النصاب بيان تقريب كما أفاده

---

الظنّ. ويجب درء الحدود بالشبهات (النملة: عبد الكريم علي بن محمد، إثبات العقوبات بالقياس، مطبعة الرشد، الرياض، ١٤١٠هـ، ط. ١، ص ٥٢ وما بعدها).

(١) يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾ (الإنسان، ٣٠).

(٢) الشاطبي، الموافقات، ص ٢/ ٢٣٤؛ الدهلوي، حجّة اللّه البالغة، ص ١/ ١٠٠ - ١٠٢؛ النيفر: محمد الطاهر، أصول الفقه، دار بوسلامة للطباعة، تونس، ص ١٥٣؛ القرضاوي، فقه الزكاة، ص ١/ ٢٠٥؛ أبو زهرة، المحاضرات في مصادر الفقه الإسلامي، ص ٦٢ - ٦٤؛ مدكور، مدخل الفقه الإسلامي، ص ١٠٧؛ الخادمي، المصلحة، ص ٥١ - ٥٢؛ شلبي: مصطفى، تعليل الأحكام، ص ٢٩٦ - ٢٩٧؛ متولّي، الإسلام ومبادىء نظام الحكم، ص ١٥.

(٣) محمد، الفقه الإسلامي، ص ٥٦.

الدّهلوي[1]. وذلك نصاب مال يكفي لعائلة عادية في خلال سنة كاملة.

## المبحث الثالث: المستجدّات

تطوّر المجتمع في القرون الأخيرة وخاصة في هذا القرن بشكل لا مثيل له سابقاً. فقد ظهر الإنتاج الجملي في الاقتصاد بالمصانع، وجاءت معه البنوك والتأمين. وبدأت المؤسسات تعمل نيابة عن الأشخاص. وخرجت المرأة من بيتها وبدأت العمل في الخارج. وبدأت معها بعض المشاكل والمستجدات في العائلة والمجتمع. وازدهرت العلوم وارتفع المستوى العلمي ومستوى العيش بتبدّل الوسائل الحيوية بحدوث الكهرباء والمعامل الآلية التي غيّرت مجرى الحياة كلها في عصرنا الحاضر. وفي تاريخ التشريع الإسلامي نجد أن ازدهار الحضارة في العراق قد فرض على المذهب الحنفي تغيير بعض الأحكام السابقة مقارنة بالمذهب المالكي في المدينة المنوّرة. لذلك اهتمّ المذهب بالرأي أكثر من المذهب المالكي. لأن الحنفية كانوا لا يكتفون بالمرويّات فقط. وهذا ما يفسّر انتشار المذهب المالكي في شمال أفريقيا. لأن الحياة كانت بسيطة مثل الحياة في المدينة المنوّرة[2]. لذلك نرى أن الفرق في هذا العصر بالمقارنة بالعصور السابقة مثل الفرق بين العراق والحجاز. بدأ النظام البرلماني في السياسة وفصّلت السلطات في الدولة. وتشعّبت العلاقات بين الدول بسبب اقتراب المسافات بفعل التكنولوجيا ووسائل الإعلام وصغُر العالم فصار مثل القرية. وارتفعت الحقوق المدنية وقبلت حقوق الإنسان في القانون الدولي والسياسة العالمية.

لكن الشريعة الإسلامية جاءت نظاماً شاملاً لجميع شؤون الحياة بفضل النصوص الشرعية والمصادر المرنة المتجدّدة. إن الاجتهاد هو المصدر المتجدّد على الدوام، يمثّل الرواية المتجدّدة للنص الشرعي وفق المصالح الجماعية والتغيّرات الزمانية والمكانية. إن الاجتهاد في فهم النصوص وكذا في

---

(١) الدهلوي، حجّة الله البالغة، ص ١/ ٤٣، ١٠٢؛ فتاوى الزكاة، إعداد: بيت الزكاة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م (من فتاوى معاصرة للقرضاوي، ص ٢١٤ ـ ٢١٥).

(٢) أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ١٧ ـ ١٨.

المسائل التي لا نصّ فيها جعل الفقه قادراً على أن يمدّ الحياة بمختلف الحلول للوقائع المتجدّدة، ولا يعرف الجمود أمام الأحداث الطارئة[1]. وبهذا أصبح الفقه الإسلامي صالحاً لأن يكون أساساً لتشريع القوانين في كل زمان ومكان. ولهذا فإننا نرى ضرورة العودة إلى العملية الاجتهادية في ضوء التطورات الحديثة، ورعاية المصالح العامة وفي الإطار الشرعي والعمل على إحياء الفقه الإسلامي والنهوض به نهضة علمية تنسجم مع حياتنا المعاصرة المتطورة. إلى جانب هذه الخصائص العامة للتشريع الإسلامي، وهي الصفة الربّانية والنزعة الإنسانية ومبدأ الشمولية وميزة الواقعية، لا بدّ من الإشارة ههنا إلى الخصيصة البارزة في الفقه الإسلامي، وهي الوسطية. والخصائص الأخرى المهمّة: المرونة والكونية ونفي الحرج والتدرّج والرقابة الداخلية والعدالة[2].

وأمّا معنى الوسطية، فقد أشار إليها قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[3]. فهي منهج وسط أي منهج التوازن والاعتدال. التوازن الذي سلم من الإفراط والتفريط أو من الغلوّ والتقصير. فالإسلام وسط في الاعتقاد والتصوّر، وسط في التعبّد والتنسّك، وسط في الأخلاق والآداب، وسط في التشريع والقانون الاجتماعي، فهو وسط التحليل والتحريم بين اليهودية التي أسرفت في التحريم وبين المسيحية التي أسرفت في الإباحة[4].

وفي باب المستجدّات سأستفيد من طريقتين: الطريقة التي تعتمد القياس والتعليل واستثمار الألفاظ، والطريقة التي تدعو إلى اعتبار المقاصد أساساً ومنطلقاً[5].

---

(١) عزّ الدين، الإسلام وقضايا الساعة، ص ٦.

(٢) متولّي، الإسلام ومبادىء نظام الحكم، ص ٢٠ وما بعدها؛ فيض الله، التعريف بالفقه الإسلامي، ص ١٣ ـ ١٧.

(٣) البقرة، ١٤٣.

(٤) العربي، المدخل، ص ٥٦؛ ابن عاشور، أصول النّظام الاجتماعي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ص ٢٣ ـ ٢٥.

(٥) الجابري: محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي، مطبعة الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢م، ط. ١، ص ٦٠.

وأيضاً سأستفيد من القواعد الكلية التي تتعلّق بتطبيق الأحكام على الحادثات، مثل «لا مساغ للاجتهاد في مورد النص». و«ما ثبت على خلاف القياس فغيره لا يقاس عليه». و«إذا تعارض المانع والمقتضى فقدّم المانع». و«إذا زال المانع عاد الممنوع ولكن الساقط لا يعود». و«لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان». و«الجواز الشرعي ينافي الضمان». و«درء المفاسد أولى من جلب المنافع». و«لا ضرر ولا ضرار»[1].

وهكذا يجب أن لا يكون همّنا في هذا الاجتهاد «تبرير الواقع» في دنيا الناس باسم المرونة أو التطوّر أو إعطاء هذا الواقع سنداً شرعياً بالتعسف وسوء التّأويل. فإن الله لم ينزّل الشريعة لتخضع لواقع الحياة، بل ليخضع لها واقع الحياة. فالشريعة هي الميزان وهي الحكم العدل[2].

وهي لم تترك شيئاً دون حكم. وهي كافية لكل الناس في كل زمان ومكان على حسب الشروط. لكن يجب أن نفهمها ونستنتجها. وهذا ممكن بتأصيل الأصول. لأن الواجب فقه الطرق للمستجدّات. لذلك سأذكر هنا بعض المستجدات الأكثر قيمة وأهمية. لكن بسبب كثرتها وعدم مناسبتها لخطّة الأطروحة لا يمكن التعمّق فيها. وعندما أجد رأياً صحيحاً في الموضوع سآخذه دون تفصيل. وفي نهاية هذا المبحث سنرى قابلية الشريعة الإسلامية لحل المشكلات في المستجدات بالأمثلة. وسأختار هذه الأمثلة من المستجدات الاقتصادية والطبيّة والتكنولوجية وبعض المستجدّات الأخرى المهمّة. لأن هذه المواضيع مهمّة أكثر. وعصرنا هو عصر المستجدات وخاصة في الاقتصاد والطب والتكنولوجيا والعلوم.

(١) محمد، الفقه الإسلامي، ص ٨٧.

(٢) القرضاوي، شريعة الإسلام، ص ١٥٥.

## المطلب الأول: المستجدات الاقتصادية

### ١ ـ التأمين:

التأمين قسمان: تأمين تعاوني وتأمين بقسط ثابت(١). فالتأمين التعاوني هو أن يتّفق عدة أشخاص على أن يدفع كل منهم اشتراكاً معيّناً لتعويض الأضرار التي قد تصيب أحدهم إذا تحقّق خطر معيّن. وهو قليل التطبيق في الحياة العملية. وأما التأمين بقسط ثابت فهو أن يلتزم المؤمَّن له بدفع قسط محدّد إلى المؤمِّن بشرط أن يتعهّد بمقتضاه دفع أداء مبيّن عند تحقّق خطر معيّن. وهذا هو النوع السائد الآن(٢).

والفرق بين النوعين أن الذي يتولّى التأمين التعاوني ليس هيئة مستقلّة عن المؤمَّن لهم. ولا يسعى أعضاؤه إلى تحقيق ربح، وإنما يسعون إلى تخفيف الخسائر التي تلحق بعض الأعضاء. أما التأمين بقسط ثابت فيتولاّه المؤمِّن (أي الشركة المساهمة) الذي يهدف إلى تحقيق ربح على حساب المشتركين المؤمَّن لهم. وقد لا يأخذ شيئاً في بعض الأحيان. لأن من طبيعة العقد الاحتمالي ألاّ يحصل فيه أحد المتعاقدين على العوض أحياناً(٣).

---

(١) ويسمّى التأمين التعاوني أيضاً بـ «المتبادل أو التبادلي أو التأمين بالاكتتاب أو التكافلي»؛ والتأمين بقسط ثابت فبـ «التجاري». (الفاسي، دفاع عن الشريعة، ص ٢٥٨؛ عليان: شوكت، التأمين في الشريعة والقانون، ص ٢٠١؛ شلبي: أحمد، الاقتصاد في الفكر الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ١٤٩ ـ ١٥١؛ عبد الله: علي أحمد، التأمين ـ حكمه وما البديل عنه، بحوث المؤتمر الرابع للفقه المالكي، أبو ظبي، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ٧٥٨)، وقد تستعمل كلمة «الضّمان» نيابة عن التأمين. (الرافعي: مصطفى، الإسلام ومشكلات العصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٢م، ص ٢٥٥).

(٢) الزرقاء: مصطفى، عقد التّأمين، أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية، دمشق، ١٦ ـ ٢١ شوال ١٩٨٠م، طبعت في القاهرة، ص ٤٠٨؛ عليان، التّأمين في الشريعة والقانون، ص ١٥ ـ ٢٥؛ الفاسي، دفاع عن الشريعة، ص ٢٥٨؛ الشرباصي، يسألونك عن الدين والحياة، ص ١/٢٩٨.

(٣) الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته، ص ٤/٤٤١ ـ ٤٤٥؛ الفاسي، دفاع عن الشريعة، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

لا شكّ في جواز التأمين التعاوني في الإسلام[1]. لأنه يدخل في عقود التبرّعات، ومن قبيل التعاون على البرّ. لأن كل مشترك يدفع اشتراكه بطيب نفس لتخفيف آثار المخاطر وترميم الأضرار التي تصيب أحد المشتركين، أياً كان نوع الضرر، سواء في التأمين على الحياة أو الحوادث الجسمانية أو على الأشياء (بسبب الحريق أو السرقة أو موت الحيوان) أو ضدّ المسؤولية على حوادث السير أو حوادث العمل. ويجوز أيضاً للمؤمَّن له التأمين الإلزامي كالتأمين المفروض على السيارات. وتجوز التأمينات الاجتماعية ضد العجز والشيخوخة والمرض والتقاعد. لكن التأمين بقسط ثابت لا يجوز بجميع أنواعه[2]، سواء كان على النفس أو البضائع التجارية أو غير ذلك. وأمّا

---

(١) بلتاجي، عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي، ص ٢٣٧؛ جعيط، الفتاوى، ص ٩٦ وما بعدها؛ الزرقاء: مصطفى، عقد التأمين، ص ٤٠٨؛ عليان، التأمين في الشريعة والقانون، ص ٢٦١ ـ ٢٦٣؛ طهماز: عبد الحميد محمود، الحلال والحرام في سورة المائدة، دار القلم، دمشق، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ط. ١، ص ٢٠ ـ ٢٣؛ عبد الله، التأمين ـ حكمه، وما هو البديل عنه، ص ٧٦٧ وما بعدها.

(٢) قرارات مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، ص ٤٣ ـ ٥٢؛ رضا، الفتاوى، ص ٩٦٣ ـ ٩٠٤؛ الفاسي، دفاع عن الشريعة، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣؛ حسان، حكم الشريعة الإسلامية في عقد التأمين، دار الاعتصام، القاهرة، ص ٨٢ ـ ١٤٣؛ مجمع الفقه الإسلامي لمنظّمة المؤتمر الإسلامي، ع. ٢، ج. ٢، ص ٧٨١؛ آل مبارك: أحمد بن عبد العزيز، الفتاوى الفقهية المعزّزة بالأدلّة الأصلية والفرعية، شركة أبو ظبي للطباعة والنشر، ص ١٠٣؛ عسّاف: أحمد محمد، الحلال والحرام في الإسلام، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ط. ٤، ص ٤٠٧؛ الاجتهاد وقضايا العصر، ابن إبراهيم، ص ١١٧؛ القاضي: صبحي عبد الحفيظ، قضايا معاصرة في الحضارة الإسلامية، دار الرائد العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ط. ١، ص ٢/ ٥١٢ ـ ٥١٥؛ المصري: عبد السميع، التجارة في الإسلام، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص ١٠٧ وما بعدها؛ الشرباصي، يسألونك في الدين والحياة، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٩؛ الرافعي، الإسلام ومشكلات العصر، ص ٢٥٥؛ عليان، التأمين في الشريعة والقانون، ص ٢٠٩؛ عبده: عيسى، العقود الشرعية الحاكمة للمعاملات المالية المعاصرة، دار الاعتصام، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، ط. ١، ص ١٤٠ ـ ١٤١؛ القرضاوي، الحلال والحرام، في الإسلام، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ط. ٦، ص ٢٦٦.

أسباب حرمته:

أ ـ يشمل الغرر الفاحش بكونه في المعاوضات المالية الاحتمالية.

ب ـ وهو ضرب من ضروب المقامرة لما فيه من المخاطرة في معاوضات مالية وفي الغرم بلا جناية أو تسبّب فيها ومن الغنم بلا مقابل أو مقابل غير مكافىء.

ج ـ لأنه يشتمل على ربا الفضل أو النسيئة[1]. فإن الشركة إذا دفعت للمستأمن أو لورثته أو للمستفيد أكثر ممّا دفعه من النقود لها فهو ربا فضل. والمؤمّن يدفع ذلك بعد مدّة فيكون ربا نسيئة.

د ـ فيه إلزام بما لا يلزم شرعاً. فإن المؤمّن لم يحدث الخطر منه ولم يتسبّب في حدوثه وإنما كان منه مجرّد التعاقد مع المستأمن على ضمان الخطر على تقدير وقوعه مقابل مبلغ يدفعه المستأمن له. والمؤمّن لم يبذل عملاً للمستأمِن في التأمين التجاري حراماً.

إذن يمكن تحقيق الهدف من التأمين التعاوني القائم على التبرّع وإلغاء الوسيط المستغلّ لحاجة الناس الذي يسعى إى الربح. وهو شركة الضّمان. لذلك يمنع الإسلام التأمين التجاري فيحرم.

## ٢ ـ اليانصيب:

تدخل اليانصيب التي ظهرت في عصرنا في الميسر الذي كان معروفاً عند العرب في الجاهلية[2]، ويسمّى أيضاً قماراً. واشتقاقه من اليسر. لأنه أخذ

---

(١) **ربا الفضل**: هو زيادة أحد البدلين على الآخر في مبادلة المال الرّبوي بجنسه مناجزة، أو هو بيع ربوي بمثله مع زيادة في أحد المثلين. وأمّا **ربا النّسيئة**: فهو تأخير الدين في مقابل الزيادة على مقداره الأصلي (وهذا هو ربا الجاهلية). أو تأخير أحد البدلين في بيع المال الربوي بجنسه (الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته، ص ٤/ ٦٧١ ـ ٦٧٥؛ أبو جيب، القاموس الفقهي، مادة «ربا»، ص ١٤٣ ـ ١٤٤؛ الكردي، بحوث في الفقه الإسلامي، دار المعارف للطباعة، ١٣٩٦ ـ ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧م، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣؛ عليان، التّأمين في الشريعة والقانون، ص ٢١٣ ـ ٢١٤).

(٢) عبّاس: أحمد علي ـ حسن: عباس، المختار في الدين الإسلامي، مطبعة المعارف، مصر، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

المال بسهولة من غير تعب. لذلك فيه إضاعة المال لتوهّم الربح[١]. وفيه غرر وخطر. والتراضي بما فيه غرر وخطر لا يحلّ ولا يجوز[٢]. وقد ورد تحريمه في الآية ﴿ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[٣]. لأن الميسر ليس طريقاً مشروعاً للكسب وفيه مفاسد كثيرة تقتضي تحريمه مثل الحثّ على البطالة والاتّكال على كواذب الآمال والإضرار بصاحب المال والخصومات والمنازعات والعداوة والبغضاء، قد تؤدّي إلى سفك الدماء[٤]. وحكم الآية يشمل جميع أنواع الميسر، ويتناول ما يقع منه في كلّ زمان ومكان، وما يكون لغرض خاص وعام، وما يقوم به أفراد أو جماعات خيرية. لأن الله طيّب لا يقبل إلاّ طيّباً[٥].

## ٣ ـ سوق الأوراق النقدية والبضائع (البورصة):

سأقوم بتلخيص الآراء في هذا الموضوع من قرارات مجمع الفقه الإسلامي للرابطة[٦] بسبب إلمامها بالمسألة[٧] وهي: إن غاية السوق المالية (البورصة) هي إيجاد سوق مستمرّة ودائمة يتلقى العاملون فيها العرض والطلب بيعاً وشراء، وهذا أمر جيّد مفيد، ويمنع استغلال المحترفين للغافلين والمسترسلين الذين يحتاجون إلى بيع أو شراء، ولا يعرفون حقيقة الأسعار، ولا يعرفون

---

(١) رضا، الفتاوى، ص ٢/ ٧٠١، ٤/ ١٦٠٢.

(٢) آل مبارك، الفتاوى الفقهية المعزّزة بالأدلّة، ص ٢٣١.

(٣) المائدة، ٩٠.

(٤) عسّاف، الحلال والحرام، ص ٣٦٢؛ الشرباصي، يسألونك في الدين والحياة، ص ١/ ٢٨٨.

(٥) الصّعيدي، في ميدان الاجتهاد، ص ١٢٦ ـ ١٢٧؛ القرضاوي، الحلال والحرام، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨؛ حبيب: طه، مقالة في اليانصيب، مجلة نور الإسلام (تصدرها مشيخة الأزهر الشريف)، مطبعة المعاهد الدينية ١٣٥١هـ/ ١٩٣٣م، ص ٣/ ٢٠٣؛ رضا، الفتاوى، ص ٢/ ٥٦١ ـ ٥٦٢؛ ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ١٣٤ ـ ١٣٦.

(٦) القرارات من دورته الأولى إلى الثامنة، ص ١٢٠ ـ ١٢٥.

(٧) وسأشير إلى بعض المصادر والمراجع عند الحاجة في مكانها.

المحتاج إلى البيع ومن هو محتاج إلى الشراء. ولكن هذه المصلحة الواضحة يواكبها في الأسواق المذكورة (البورصة) أنواع من الصفقات المحظورة شرعاً، والمقامرة والاستغلال وأكل أموال الناس بالباطل[1]. ولذلك لا يمكن إعطاء حكم شرعي عام بشأنها. بل يجب بيان حكم المعاملات التي تجري فيها، كل واحدة منها على حدة.

إن العقود العاجلة على السلع الحاضرة الموجودة في ملك البائع التي يجري فيها القبض فيما يشترط له القبض في مجلس العقد شرعاً هي عقود جائزة، ما لم تكن عقوداً على محرّم شرعاً. أما إذا لم يكن البيع في ملك البائع فيجب أن تتوافر فيه شروط بيع السلم، ثم لا يجوز للمشتري بعد ذلك بيعه قبل قبضه.

إن العقود العاجلة على أسهم الشركات والمؤسسات حين تكون تلك الأسهم في ملك البائع جائزة شرعاً، ما لم تكن تلك الشركات والمؤسسات موضوع تعاملها محرّماً شرعاً كشركات البنوك الربوية، وشركات الخمور، فحينئذ يحرم التعاقد في أسهمها بيعاً وشراءً.

إن العقود العاجلة والآجلة على سندات القروض بفائدة، بمختلف أنواعها غير جائزة شرعاً، لأنها معاملات تجري بالرّبا المحرّم.

إن العقود الآجلة بأنواعها، التي تجري على المكشوف، أي على الأسهم والسلع التي ليست في ملك البائع، بالكيفية التي تجري في السوق المالية (البورصة) غير جائزة شرعاً. لأنها تشتمل على بيع الشخص ما لا يملك، اعتماداً على أنه سيشتريه فيما بعد ويسلّمه في الموعد. وهذا منهيّ عنه شرعاً لما صحّ عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا تبع ما ليس عندك»[2].

ليست العقود الآجلة في السوق المالية (البورصة) من قبيل بيع السلم الجائز في الشريعة الإسلامية وذلك للفرق بينهما من وجهين:

---

(١) رضا، الفتاوى، ص ١/ ٢٦١ - ٢٦٢.

(٢) أبو داود، ك. البيوع والإجارات، ب. في الرّجل يبيع ما ليس عنده، ر. ٣٥٠٣، ص ٣/ ٧٦٨ - ٧٦٩.

١ ـ في السوق المالية (البورصة) لا يدفع الثمن في العقود الآجلة في مجلس العقد، وإنما يؤجّل دفع الثمن إلى موعد التصفية، بينما الثمن في بيع السلم يجب أن يدفع في مجلس العقد.

٢ ـ في السوق المالية (البورصة) تباع السلعة المتعاقد عليها وهي في ذمّة البائع الأول، وقبل أن يحوزها المشتري الأول، عدّة بيوعات، وليس الغرض من ذلك إلاّ قبض أو دفع فروق الأسعار بين البائعين والمشترين غير الفعليين، مخاطرة منهم على الكسب والربح، كالمقامرة سواء بسواء، بينما لا يجوز بيع المبيع في عقد السلم قبل قبضه[١].

## ٤ ـ زكاة أوراق البنكنوت (Banknot)[٢] وأسهم الشركات والسندات:

إن الأصل في وجوب الزكاة في النقدين هو الذهب والفضة سواء كانت مضروبة أو غير مضروبة. ولما كانت أوراق البنكنوت التي تصدرها البنوك بضماناته مما يتعامل به الناس في جميع معاملاتهم المالية من شراء وبيع وسداد ديون وغير ذلك من التصرّفات التي يتعاملون بها في الذهب والفضة المضروبة أي المسكوكة، فإنها تأخذ حكمها وتعتبر نقوداً تجب فيها زكاة المال كما تجب في الذهب والفضّة[٣] والجزء الواجب إخراجه هو ربع عشرها بشرط

---

(١) الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٥/١٧٨ ـ ١٧٩؛ قرارات مجلس المجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي من دورته الأولى إلى الثامنة، ص ١٢٠ ـ ١٢٥؛ محمد، الفقه الإسلامي، ص ١٦٤ ـ ١٦٥؛ الفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية، بيت التمويل الكويتي، ١٤٠٥ ـ ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦م، ط. ٢، ص ١/٣٢ ـ ٣٣؛ وانظر أيضاً: شلبي: أحمد، الاقتصاد في الفكر الإسلامي، ص ١٤٤ ـ ١٤٨.

(٢) **البنكنوت**: هي أوراق النقد تبقى عبارة عن تعهّد مصرفي بدفع مبلغ مالي معيّن من وحدات النقد القانونية لحامل الورقة عند الطلب. وهو بصورته الحالية نوع الجديد من أنواع النقود. (الشعلان إبراهيم عفان، نظام مصرف الزكاة وتوزيع الغنائم في عهد عمر بن الخطاب، مطبعة الأشعاع، الرياض، ١٤٠٢هـ، ص ١١٩؛ رضا، الفتاوى، ص ٢/٥٢٨).

(٣) هل يقدّر نصاب العملة الورقية بالذّهب أو بالفضّة؟ الأولى في تقدير نصاب الزكاة في عصرنا أن يكون بالذّهب، لا بالفضّة. فإنّ النبي ﷺ حينما قدّر نصاب الزكاة بالفضّة

توفّر شروط وجوب الزكاة.

أما أسهم الشركات التي يشتريها الناس وتكون قيمتها مجتمعة في رأس مال الشركة يوزّع على المساهمين فيها ما يخصّ كلاً منهم من ربح أو خسارة كشركة الحديد والصلب فإنها تعتبر عروض تجارة وتجب فيها الزكاة. والمقدار الواجب فيها وفيما يضاف عليها من أرباح ربع العشر. وأما السندات فإنها تعتبر ديوناً لأصحابها على البنوك التي تصدر السندات. وتأخذ في الزكاة حكم الديون المضمونة، وهي الديون التي تكون على معترف بالدين باذل له، ولا خلاف في وجوب الزكاة فيها. وإنما الخلاف في وقت وجوبها. فقد ذهب الحنفية إلى أنه يلزم إخراج الزكاة متى يقبض الدّين. ومتى قبضه يزكّيه عمّا مضى. وقال الشافعي: يجب عليه إخراج الزكاة في الحال وإن لم يقبضه. واختار وجوب إخراج الزكاة متى قبضه. وإذا وصل مبلغ القبض نصاب الزكاة وحال عليه الحول وفاض عن حوائجه يخرج عنه ربع العشر. ويعتبر الحول من تاريخ شراء السندات[1].

---

وبالذّهب لم يقصد أن يجعل هناك نصابين. وإنما نصاب واحد. لكنه قدّر بعملتين. لأن معنى النّصاب في الشّرع: الحدّ الأدنى للغنيّ. وقد كان يباع المثقال الذّهبي في ذلك الوقت بعشرة دراهم. فالعشرون مثقالاً كان يساوي مائتي درهم.

وقد كان عند العرب في عهد البعثة عملتان: عملة تأتي من فارس وهي الدّراهم الفضّية، وعملة تأتي من الروم وهي الدنانير الذهبية، وما كان للعرب عملة خاصة يضربونها. ولذا قدّر النبي ﷺ نصاب الغنيّ في هذا الوقت بهاتين العملتين. ثم هبط سعر الفضّة، وأصبح هناك تفاوت بين نصاب الذّهب ونصاب الفضّة. ولذا لم يعد من المقبول جعل حدّ الغنيّ خمسين من الريالات السعودية أو القطرية مثلاً بينما من الذّهب يجعل حدّاً للغنيّ ما يساوي ألفاً وخمسمائة ريال أو أكثر (فتاوى الزكاة، إعداد بيت الزكاة، من فتاوى معاصرة للقرضاوي، ص ٢١٤ ـ ٢١٦).

(١) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، ص ١/ ٦١٥ ـ ٦١٨؛ رضا، الفتاوى، ص ٢/ ٧١٦ ـ ٧١٧، ٣/ ٨٤٧ ـ ٨٤٩؛ فتوى الشيخ حسن مأمون، فتاوى الزكاة، بيت الزكاة، من الفتاوى الإسلامية للأزهر، ص ٥٣ ـ ٥٤، وأيضاً فتوى الشيخ جاد الحق علي جاد الحق، ص ٥٨ ـ ٥٩؛ دليل الزكاة، بيت التمويل الكويتي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ط. ١، ص ٣٦ ـ ٣٧.

## المطلب الثاني: المستجدّات الطبيّة

### ١ ـ التلقيح الصناعي وطفل الأنابيب:

خلاصة الآراء في هذا الموضوع[1]:

١ ـ إن حاجة المرأة التي لا تحمل وحاجة زوجها إلى الولد تعتبر غرضاً مشروعاً يبيح معالجتها بالطريقة المباحة من طرق التلقيح الاصطناعي.

٢ ـ إن الأسلوب الذي تؤخذ به النطفة الذكرية من رجل متزوّج ثم تحقن في رحم زوجته نفسها هو أسلوب جائز شرعاً بالشروط العامة[2]. وذلك بعد أن تثبت حاجة المرأة إلى هذه العملية.

٣ ـ إن الأسلوب الذي تؤخذ به البذرتان الذكرية والأنثوية من رجل وامرأة

---

(١) قرارات مجلس مجمع الفقه الإسلامي للرابطة من دورته الأولى إلى الثامنة، ص ٩٢، ١٣٨، ١٤٣، ١٥٠، ١٥٨، ؛ وانظر أيضاً: مجلة مجمع الفقه الإسلامي لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ع. ٣، ج. ، ص ٥١٦؛ شلتوت، الفتاوى، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٩؛ ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ١٥٤ ـ ١٥٨؛ إبراهيم: أحمد شوقي، موقف القرآن من طفل الأنابيب، مجلة الوعي الإسلامي، ذو القعدة ١٣٩٨هـ/ أكتوبر ١٩٧٨م، ع. ١٦٧، ص ٨٢؛ القرضاوي، الحلال والحرام، ص ٢١٥؛ أحمد الشرباصي، يسألونك في الدين والحياة، ص ١/ ٢٥٠ ـ ٢٥١؛ العسكري: أحمد عبد الحليم، من حقيبة المفتي، مطبعة مصر، ص ٢١١.

(٢) وهي:

أ ـ انكشاف المرأة المسلمة على غير من يحلّ شرعاً بينها وبينه الاتصال الجنسي لا يجوز بحال من الأحوال إلاّ لغرض مشروع يعتبره الشرع مبيحاً لهذا الانكشاف.

ب ـ إن احتياج المرأة إلى العلاج من مرض يؤذيها أو من حالة غير طبيعية في جسمها تسبّب لها إزعاجاً، يعتبر ذلك غرضاً مشروعاً يبيح لها الانكشاف على غير زوجها لهذا العلاج. وعندئذ يتقيّد ذلك الانكشاف بقدر الضرورة.

ج ـ كلّما كان انكشاف المرأة على غير من يحلّ بينها وبينه الاتصال الجنسي مباحاً لغرض مشروع يجب أن يكون المعالج امرأة مسلمة إن أمكن ذلك وإلاّ فامرأة غير مسلمة، وإلاّ طبيب مسلم ثقة، وإلاّ فغير مسلم، بهذا الترتيب.

ولا تجوز الخلوة بين المعالج والمرأة التي يعالجها إلاّ بحضور زوجها أو امرأة أخرى (قرارات مجلس مجمع الفقه الإسلامي للرابطة من دورته الأولى إلى الثامنة، ص ١٤٠ ـ ١٤١).

زوجين حيث يتمّ تلقيح البويضة خارجياً في أنبوب اختبار، ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة نفسها صاحبة البويضة هو أسلوب مقبول مبدئياً في ذاته بالنظر الشرعي، لكنه غير سليم تماماً من موجبات الشك فيما يستلزمه ويحيط به من ملابسات. فينبغي أن لا يلجأ إليه إلاّ في حالات الضرورة القصوى، وبعد أن تتوفّر الشرائط العامة.

٤ ـ إن الأسلوب الذي تؤخذ به النطفة والبويضة من زوجين. وبعد تلقيحهما في وعاء الاختبار تزرع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى للزوج نفسه، حيث تتطوّع بمحض اختيارها لهذا الحمل نيابة عن ضرّتها المنزوعة الرحم، يظهر أنه جائز عند الحاجة وبالشروط العامة.

٥ ـ وفي حالات الجواز الثلاثة يثبت نسب المولود إلى الزوجين مصدري البذرتين، ويتبع الميراث والحقوق الأخرى ثبوت النسب. فحين يثبت نسب المولود إلى الرجل أو المرأة يثبت الإرث وغيره من الأحكام بين الولد ومن التحق نسبه به.

أما الزوجة المتطوعة بالحمل نيابة عن ضرّتها فتكون في حكم الأم المرضعة للمولود، لأنه اكتسب من جسمها وعضويتها أكثر مما يكتسب الرضيع من مرضعته في نصاب الرضاع الذي يحرم به ما يحرم من النسب.

٦ ـ أما الأساليب الأخرى من أساليب التلقيح الاصطناعي فجميعها محرّمة في الشرع الإسلامي لا مجال لإباحة شيء منها، لأن البذرتين الذكرية والأنثوية فيها ليستا من زوجين أو لأن المتطوّعة بالحمل هي أجنبية عن الزوجين مصدري البذرتين.

هذا، ونظراً لما في التلقيح الاصطناعي بوجه عام من ملابسات حتى في الصور الجائزة شرعاً ومن احتمال اختلاط النطف أو اللقائح في أوعية الاختبار، ولا سيما إذا كثرت ممارسته، وشاعت فيُنصح الحريصون على دينهم أن لا يلجأوا إلى ممارسته إلاّ في حالة الضرورة القصوى، وبمنتهى الاحتياط والحذر من اختلاط النطف أو اللقائح[1].

---

(١) انظر: قرارات مجلس مجمع الفقه الإسلامي للرابطة من دورته الأولى إلى الثامنة، ص ١٣٨ ـ ١٤٣.

## ٢ ـ الموت المريح:

يرى أصحاب هذه الفكرة القضاء على الأشخاص الذين لا أمل لهم في شفائهم بأن يموتوا ميتة هادئة لا ألم فيها، بدلاً من أن يحيوا حياة أليمة ميؤوس منها ولا أمل في امتدادها. لكن الإسلام يمنع الانتحار بأي حال من الأحوال. يقول النبي ﷺ «من قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يتوجّأ في بطنه في نار جهنم خالداً مخلّداً فيها أبداً. ومن قتل نفسه بسمّ فسمّه في يده يتحسّاه في نار جهنم خالداً مخلّداً فيها أبداً. ومن تردّى في جبل فقتل نفسه، فهو متردّ في نار جهنّم خالداً مخلّداً فيها أبداً»[1]. لذلك الشخص الذي يتسبّب في موت نفسه يعتبر قاتلاً. إذ الآجال والحياة والصحّة بيد الله تعالى. وتقدير الأطباء لحياة المرضى أو موتهم مبنيّ على الظن الغالب الناشىء من التجارب، وكثيراً ما تختلف النتائج عما قدّر الطبيب[2].

## ٣ ـ إسقاط الحمل:

إن إسقاط الحمل بعد نفخ الروح فيه (بعد أربعة أشهر) حرام وجريمة[3]. فلا يحلّ لمسلم أن يفعله. لأنه جناية على حيّ متكامل الخلق، ظاهر الحياة، لذلك وجبت في إسقاطه الدية إن نزل حيّاً، وعقوبة مالية أقلّ إن نزل ميتاً. وهذا ما اتّفقت عليه المذاهب الشرعية[4]. ولكن إذا ثبت من طريق موثوق به أن بقاءه يؤدّي لا محالة إلى موت الأم، فإن الشريعة بقواعدها العامة تأمر

---

(١) النسائي، ك. جنائز، ب. ترك الصّلاة على من قتل نفسه، ص ٤/ ٦٦ ـ ٦٧.

(٢) العسكري: أحمد، من حنيبة المفتي، ص ١٩٩ ـ ٢٠٢.

(٣) يقول النبي ﷺ: «إن أحدكم يجمع خلقُه في بطن أمّه أربعين يوماً ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات ويقال له: أكتب عمله ورزقه وأجله وشقيّ أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح. فإن الرّجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنّة إلاّ ذراعٌ فيسبق عليه كتابه فيعمل بعمل أهل النّار، ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلاّ ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنّة». (البخاري، ك. بدء الخلق، ب. ذكر الملائكة صلوات الله عيهم، ص ٤/ ٧٨ ـ ٧٩).

(٤) موسوعة جمال في الفقه الإسلامي، ص ٣/ ١٥٨ وما بعدها.

بارتكاب أخفّ الضررين[1]. فإن كان في بقائه موت الأم، وكان لا منقذ لها سوى إسقاطه، كان إسقاطه في تلك الحالة متعيّناً، ولا يُضحّى بها في سبيل إنقاذه لأنها أصله. وقد استقرّت حياتها ولها حظّ مستقلّ في الحياة، ولها حقوق وعليها واجبات. وهي عماد الأسرة. فليس من المعقول أن نضحّي بها في سبيل حياة جنين لم تستقرّ حياته، ولم يحصل على شيء من الحقوق والواجبات. أما إسقاطه قبل نفخ الروح فيه؛ فرأى فريق أنه جائز ولا حرمة فيه، زعماً بأنه لا حياة فيه ولا جناية فلا حرمة! ورأى آخرون أنه حرام ومكروه، لأنه فيه حياة النموّ والإعداد. إن ذلك جناية على موجود حاصل[2]. وله مراتب. وأوّل مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتخلط بماء المرأة، وتستعدّ لقبول الحياة. وإفساد ذلك جناية. فإن صارت نطفة فعلقة كانت الجناية أفحش. وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشاً. ومنتهى التفاحش في الجناية بعد الانفصال حيّاً[3]. ومن هنا نستطيع أن نقرّر أن اختلاف العلماء في جواز الإسقاط في مبدأ الحمل مبنيّ على عدم التنبّه لهذه الدقائق والإحاطة بها أو أن حرمته في تلك الحالة كحرمته عند تكامل الخلق والإحساس. وإذن تكون المسألة ذات اتفاق بينهم على حرمة الإسقاط في أي وقت من أوقات الحمل. والضرورات تقدّر بقدرها[4].

وهناك فتوى فيها «نظر» لمجلس مجمع الفقه الإسلامي للرابطة بالنسبة للجنين قبل أربعة أشهر: إذا ثبت وتأكّد بتقرير لجنة طبية من الأطباء المختصّين الثقات، وبناء على الفحوص الفنّية بالأجهزة والوسائل المخبرية، أن الجنين مشوّه تشويهاً خطيراً غير قابل للعلاج، وأنه إذا بقي وولد في موعده ستكون حياته سيئة ومؤلمة له ولأهله[5]، فعندئذ يجوز إسقاطه بناء على طلب

(1) الندوي، القواعد الفقهية، ص ٢٧٦ ـ ٣٥٠.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢/ ٥١.

(3) ياسين: محمد نعيم، أحكام الإجهاض، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص ٢٤٨، ٢٦٢، ٢٦٥.

(4) شلتوت، الفتاوى، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٢.

(5) حصول هذه المعرفة كأنه غير ممكن. لذلك نستغرب الفتوى. إذ الحقيقة أنه ﴿وَرَبُّكَ

الوالدين[1].

وفي أحكام الإجهاض لا فرق بين الجنين من نكاح صحيح أو من وطء حرام. ودليل هذا واضح في قصة المرأة التي جاءت إلى الرسول ﷺ مخبرة عن حملها من الزنا فأمرها ﷺ أن تنتظر حتى تضع[2].

## ٤ ـ الحقن والصيام:

الصّيام الشرعي وفروضه ومفسداته أمور معروفة. وكل ما يستحدثه الناس من الأكل والشرب لإزالة الجوع والظمأ فحكمه حكمها. وليس منه فيما أرى ما يكون من الحقن تحت الجلد لتقوية المريض بسبب مرضه أو ضعفه إذا لم يكن هذا من جنس التغذية. أما إذا كان يزيل الجوع والظمأ فالقول بإفساده للصّيام، وعلى المفطر القضاء. لأنّ الغرض من فرض الصيام الإمساك عن الشهوات الغالبة تعبّداً واحتساباً لوجه الله تعالى، وما يترتّب عليه من تربية الإرادة واكتساب ملكة التقوى المشار إليها بتعليل فرض الصّيام بقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[3].

## ٥ ـ تلقيح الزوجة من ماءِ زوجها الميت:

لا نعرف إمكان هذا أو عدم إمكانه. لكن ظهر الطلب سابقاً في هذا الميدان[4]. لذلك لنا أن نبين حكمه الشرعي. وهو: أن الموت يفصم العلاقة الزوجية بين الزوجة وزوجها الذي مات، وعليها أن تعتدّ لذلك عدّة الوفاة للتزوّج بغيره إن شاءت. ولو حصل اللقاح، فيكون حصوله في وقت قد انفصمت فيه العلاقة الزوجية بين الزوجين. وتبعاً لذلك يكون الولد غير

---

يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ (القصص ٦٨). لذلك يجب أن نقبله أيّاً كان.

(١) قرارات مجلس مجمع الفقه الإسلامي للرابطة لدورته ١٠ ـ ١١ ـ ١٢ ـ ١٣، ص ١٢٣.

(٢) البيهقي الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (٤٥٨)، السنن الكبرى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٥٤هـ، ط. ١، ص ٣/ ١٢٧.

(٣) البقرة، ١٨٣؛ رضا، الفتاوى، ص ٥/ ٢١٢٣ ـ ٢١٢٤.

(٤) الخبر من فرنسا، نشرت في جريدة الصّباح التونسية، ١٧ أوت ١٩٨٤م (ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ١٦١).

شرعي. ولا تصحّ نسبته لأبيه الميّت[1].

## ٦ ـ جراحات التجميل:

إذا كان عيب شاذّ في الإنسان وهو يـلفت النظر كالزوائد التي تسبّب ألماً حسيّاً أو نفسانياً كلما حلّ بمجلس أو نزل بمكان فلا بأس أن يعالجه، ما دام يبغي إزالة الحرج الذي يلقاه، وينغّص عليه حياته، فإن الله تعالى لم يجعل علينا في الدين من حرج[2]. وفي غير هذا حرام، ولعن الرسولُ ﷺ الذين يبدّلون خلق الله دون ضرورة[3].

## ٧ ـ تشريح الموتى:

لا يوجد نصّ في هذه المسألة، لذلك يدخل الأمر في إطار القاعدة: «درء المفاسد وجلب المصالح»[4]. بناء على الضرورات التي دعت إلى تشريح جثث الموتى والتي يصير بها التشريح مصلحة تربو على مفسدة انتهاك حرمة الإنسان الميّت قرّر مجلس مجمع الفقه:

١ ـ يجوز تشريح جثث الموتى لأحد لأغراض الآتية:

أ ـ التحقيق في دعوى جنائية لمعرفة أسباب الموت أو الجريمة المرتكبة. وذلك عندما يشكل على القاضي معرفة أسباب الوفاة. ويتبيّن أن التشريح هو السبيل لمعرفة هذه الأسباب.

ب ـ التحقيق في الأمراض التي تستدعي التشريح ليتّخذ على ضوئه الاحتياطات الواقعية والعلاجات المناسبة لتلك الأمراض.

---

(١) ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ١٦١.

(٢) القرضاوي، الحلال والحرام، ص ٨٧.

(٣) قال النبي ﷺ: «لعن الله الواشمات والمستوشمات والنّامصات والمتنمّصات والمتفلّجات للحسن المغيّرات خلق الله». (مسلم، ك. اللباس والزينة، ب. تحريم فعل الواصلة والمسترسلة والواشمة والمستوشمة والنّامصة والمتنمّصة والمتفلّجات والمغيّرات خلق الله، ر. ١٢٠، ص ٢/١٦٧٨).

(٤) رضا، الفتاوى، ص ٢/٥٩٢٢ ـ ٥٩٤، ٣/٨٥١ ـ ٨٥٣.

ج ـ تعليم الطب وتعلمه كما هو الحال في كلّيات الطب[1].

٢ ـ في التشريح لغرض التعليم تراعى القيود التالية:

أ ـ إذا كانت الجثة لشخص معلوم يشترط أن يكون قد أذن هو قبل موته بتشريح جثّته، أو بإذن ورثته بعد موته. ولا ينبغي تشريح جثّة معصوم الدم إلاّ عند الضرورة.

ب ـ يجب أن يُقتصر في التشريح على قدر الضرورة كيلا يعبث بجثث الموتى.

ج ـ جثث النساء لا يجوز أن يتوّلى تشريحها غير الطبيبات إن وُجدن.

٣ ـ يجب في كل الأحوال دفن جميع أجزاء الجثة المشرّحة[2].

## ٨ ـ تحويل الجنس:

الذكر الذي كملت أعضاء ذكورته، والأنثى التي كملت أعضاء أنوثتها لا يحلّ تحويل أحدهما إلى النوع الآخر. ومحاولة التحويل جريمة يستحقّ فاعلها العقوبة. لأنه تغيير خلق الله. وقد حرّم الله سبحانه هذا التغيير بقوله مخبراً عن قول الشيطان ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾[3]. جاء في الأحاديث عن ابن مسعود، أن النبي ﷺ قال[4]: «لعن الله الواشمات والمستوشمات والنامصات

(١) صالح بن فوزان لا يقبل هذ بالنسبة لجثة المسلم لغرض التعليم الطبّي (قرارات مجمع الرابطة لدورته ١٠ ـ ١١ ـ ١٢ ـ ١٣، ص ١٧ ـ ١٨). لو اشترط هذا مبدئيّاً لكان أصحّ. وإذا لم يوجد حلٌّ آخر غير استعمال الجثث أو شخص آخر غير مسلم يُقبل بسبب الضرورة، لأنّنا نعرف أدلّة جواز استعمال الجثث. ولا يكفي إذن صاحب الجثة في حياته. لأنّه ليس مأذوناً في ذلك. تدلّ على ذلك النّصوصُ التي تفيد الحرمة وكرامة الجنازة.

(٢) القرارات لدوراته: ١٠ ـ ١١ ـ ١٢ ـ ١٣، ص ١٧ ـ ١٨؛ وانظر أيضاً: رضا، الفتاوى، ص ٣/١٩م، ١٩م، ٨٥٢ ـ ٨٥٣؛ الفتاوى، مجلة الوعي الإسلامي، ع. ٢٣٠، صفر ١٤٠٦هـ/ نوفمبر ـ ديسمبر ١٩٨٦م، ص ١٢٢.

(٣) النساء، ١١٩.

(٤) مسلم، ك. اللباس والزينة، ب. تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمّصة والمتفلّجات والمغيّرات خلق الله، ر. ١٢٠، ١٦٧٨.

والمتنمّصات والمتفلّجات للحسن المغيّرات خلق الله عز وجل»، ثم قال «ألا ألعن من لعن رسول الله ﷺ وهو في كتاب الله، يعني قوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[1].

أما من اجتمع في أعضائه علامات النساء والرجال فيُنظر فيه إلى الغالب من حاله. فإن غلبت عليه الذكورة جاز علاجه طبّياً بما يزيل الاشتباه في أنوثته سواء كان العلاج بالجراحة أو بالهرمونات. لأن هذا مرض. والعلاج يقصد به الشفاء منه، وليس تغييراً لخلق الله عز وجل[2].

أما إذا وقع التحويل غير الشرعي ماذ سيكون من جهة الحقوق والواجبات والعقوبة؟

**أولاً**: يجب أن تُعرف ظروف هذا الشخص مثل الجنون أو الإكراه،

**وثانياً**: ظروف المجتمع. فلمّا يكثر التحويل في المجتمع يمكن الحكم بالتحويل إلى الأصل أو بالموت تعزيراً وسدّاً للذريعة ومحافظة على الأصل،

**وثالثاً**: يجب أن تعرف غايته، مثل البنت التي تريد أن تكون رجلاً حتى تأخذ أكثر من الميراث. يجب أن تُحرم من هذا كما يحرم الابن الذي يقتل أباه استعجالاً لنيل الميراث. لأن «من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه»[3]. وهذه الظروف تختلف. لذلك الفتوى بـ «إمضاء الأمر على ما تجدّد». ليست حكماً مناسباً[4].

## ٩ ـ نقل العضو وزراعة الأعضاء:

خلاصة الآراء في هذا الموضوع:

---

(١) الحشر، ٧.

(٢) قرارات مجلس الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي لدوراته ١٠ ـ ١١ ـ ١٢ ـ ١٣، ص ٩٧؛ مجلة البحوث الإسلامية، ع ٣١، من فتاوى اللجنة الدائمة، ص ٧٣ ـ ٧٤؛ ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ١٦٤.

(٣) بيلمه ن: عمر نصوحي، قاموس الحقوق الشرعية والاصطلاحات الفقهية، استانبول. ص ١/ ٢٨٩؛ ديب البغا، أثر الأدلّة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) في الفقه الإسلامي، ص ٥٩١.

(٤) انظر في ذلك: ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ١٦٥.

١ ـ يجوز نقل العضو من مكان من جسم الإنسان إلى مكان آخر من جسمه مع مراعاة التأكّد من أن النفع المتوقّع من هذه العملية أرجح من الضرر المترتّب عليها، وبشرط أن يكون ذلك لتعويض عضو مفقود أو لإعادة شكله أو وظيفته المعهودة له، أو لإصلاح عيب أو إزالة دمامة تسبّب للشخص أذى نفسياً وعضوياً[١].

٢ ـ يجوز نقل العضو من جسم إنسان إلى جسم إنسان آخر إن كان هذا العضو يتجدّد تلقائياً كالدم[٢] والجلد، ويراعي في ذلك اشتراط كون الباذل كامل الأهلية، وتحقق الشروط الشرعية المعتبرة.

٣ ـ تجوز الاستفادة من جزء من العضو الذي استؤصل من الجسم لعلّة مرضية لشخص آخر كأخذ قرنية العين لإنسان ما عند استئصال العين لعلّة مرضيّة.

٤ ـ يحرم نقل عضو تتوقّف عليه الحياة كالقلب[٣] من إنسان حي إلى إنسان آخر.

٥ ـ يحرم نقل عضو من إنسان حيّ يعطّل عمل وظيفة أساسية وحيوية لحياته، وإن لم تتوقّف سلامة أصل الحياة عليها كنقل قرنيّة العينين كلتيهما، أما إذا كان النقل يعطّل جزءاً من وظيفة أساسية فهو محلّ بحث ونظر[٤].

٦ ـ يجوز نقل عضو من ميّت إلى حيّ تتوقّف حياته على ذلك العضو، أو تتوقّف سلامة وظيفة أساسية فيه على ذلك، بشرط أن يأذن الميّت أو ورثته بعد

---

(١) انظر: الصالح، معالم الشريعة، ص ١٨٣.

(٢) لا يحصل التحريم بنقل الدم، وإن التحريم خاصّ بالرّضاع، لذلك لا يأخذ حكم الرّضاع المحرّم لمّا نقل الدم من امرأة إلى طفل دون سنّ الحولين. (انظر قرارات مجمع الرابطة لدورته ١٠ ـ ١١ ـ ١٢ ـ ١٣، ص ٨٣؛ صقر: عطيّة، نقل الدم وتحريم الزواج، مجلة الوعي الإسلامي، صفر ١٣٩٧هـ/ فبراير ١٩٧٧م، ع. ١٤٦، ص ٢٤، ١٠٢ ـ ١٠٣؛ جعيط، الفتاوى، ص ١٦٣ وما بعدها.

(٣) القلب على الرغم من وضعه المكين في كيان الإنسان، إنّما هو جهاز من الأجهزة التي يحتويها الكيان البشري وجارحة من جوارحه مثل الأخرى (الرافعي، الإسلام ومشكلات العصر، ص ٣٠٨).

(٤) وانظر أيضاً: أبو سنّة، حكم نقل أجزاء الجسم، ص ٧٦.

موته، أو بشرط موافقة وليّ المسلمين إن كان المتوفّي مجهول الهوية أو لا ورثة له[1].

٧ ـ وينبغي ملاحظة أن الاتفاق على جواز نقل العضو في الحالات التي تمّ بيانها مشروط بأن لا يتمّ ذلك بواسطة بيع العضو. إذ لا يجوز إخضاع أعضاء الإنسان للبيع بأي حال من الأحوال[2]. أما بذل المال من المستفيد إبتغاء الحصول على العضو المطلوب عند الضرورة أو مكافأة فمحلّ اجتهاد ونظر.

٨ ـ كل ما عدا الحالات والصور المذكورة مما يدخل في أصل الموضوع فهو محلّ بحث ونظر[3].

وأما أخذ العضو من حيوان مأكول ومذكّى مطلقاً أو غيره تعتبر جائزة شرعاً بطريق الأولوية عند الضرورة لزرعه في إنسان مضطرّ إليه، وأيضاً وضع قطعة صناعية من معادن أو مواد أخرى في جسم الإنسان لعلاج حالة مرضية فيه كالمفصل وصمام القلب وغيرهما[4].

أما زراعة عضو استؤصل في حدّ أو قصاص:

أ ـ لا يجوز شرعاً إعادة العضو المقطوع تنفيذاً للحد. لأن في بقاء أثر الحدّ تحقيقاً كاملاً للعقوبة المقرّرة شرعاً وتفادياً لمصادمة حكم الشرع في الظاهر.

ب ـ بما أن القصاص قد شرّع لإقامة العدل وإنصاف المجني عليه وصَوْن حقّ الحياة للمجتمع وتوفير الأمن والاستقرار، فإنه لا يجوز إعادة عضو

---

(١) انظر أيضاً: أبو سنة، حكم نقل أجزاء الجسم، ص ٧٨؛ الصالح، معالم الشريعة، ص ١٨٣؛ جعيط، الفتاوى، ص ١٧٥ وما بعدها.

(٢) إن الله تعالى إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه. والدّم من المحرّمات المنصوصة. (قرارات مجلس مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي لدورته ١٠ ـ ١١ ـ ١٢ ـ ١٣، ص ٨٣) وسبب حرمته كونه خارج موضوع البيع. لأن الإنسان ليس مأذوناً لبيع أعضائه، حتى نقل أعضائه. لكن هذا من جمل الضرورات. (انظر أيضاً: ابن إبراهيم محمد، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ١٤٩ ـ ١٥١).

(٣) مجلة مجمع الفقه الإسلامي لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ع. ٤، ج. ١، ص ٥٠٠ ـ ٥٠٩.

(٤) قرارات مجلس مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، من دورته الأولى إلى الثامنة، ص ١٤٧.

استؤصل تنفيذاً للقصاص، إلا أن يأذن المجنيّ عليه بعد تنفيذ القصاص بإعادة العضو المقطوع[1].

ج - يجوز إعادة العضو الذي استؤصِل في حدّ أو قصاص بسبب خطأ في الحكم أو في التنفيذ[2].

## ١٠ - تحديد النسل وتنظيمه:

نظراً إلى أن الشريعة الإسلامية تحضّ على تكثير نسل المسلمين وانتشاره، وتعتبر النسل نعمة كبرى ومنّة عظيمة من الله على عباده، وقد تضافرت بذلك النصوص الشرعية من كتاب الله عزّ وجلّ وسنّة رسوله ﷺ، ودلّت على أن القول بتحديد النسل أو منع الحمل مصادم للفطرة الإنسانية التي فطرهم الله عليها والشريعة الإسلامية التي ارتضاها الله لعباده، ونظراً إلى أن دعاة القول بتحديد النسل أو منع الحمل يهدفون بدعوتهم إلى الكيد للمسلمين لتقليل عددهم بصفة عامة، وللأمة المسلمة والشعوب المستضعفة بصفة خاصة، حتى تكون لهم القدرة على استعمار البلاد واستعباد أهلها والتمتّع بثروات البلاد الإسلامية، وحيث إن في الأخذ بذلك ضرباً من أعمال الجاهلية وسوء ظنّ بالله تعالى[3] وإضعافاً للكيان الإسلامي المتكوّن من اللبنات البشرية وترابطها، لذلك كله[4] لا يجوز تحديد النسل مطلقاً ولا يجوز منع الحمل إذا كان القصد

---

(١) انظر في هذا الموضوع: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ع. ٤، ج. ١، ص ٥٠٠ - ٥٠٩؛ وانظر أيضاً: أبو سنّة: أحمد فهمي، حكم نقل أجزاء الجسم، مجلة التضامن الإسلامي، ع. ١، ص ٧٦؛ فتوى اللجنة الأردنية في نقل العضو وزراعة الأعضاء، مجلة هدي الإسلام، عمّان، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م، ع. ٢١، ص ٥٥ - ٥٨؛ قرارات مجلس مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي من دورته الأولى إلى الثامنة، ص ١٤٦ - ١٤٧؛ ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ١٥١ - ١٥٤؛ العسكري، من حقيبة المفتي، ص ٢١٢ - ٢١٤.

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي لمنظّمة المؤتمر الإسلامي، ص ٣/ ٢٣٠٢.

(٣) إذا كان من صعوبة العيش فيه سوء الظن بأن الله تعالى لا يرزق.

(٤) القرارات لمجمع الرابطة من دورته الأولى إلى الثامنة، ص ٦٢ - ٦٣.

من ذلك خشية الإملاق. لأن الله تعالى ﴿هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾[1]، ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[2] أو كان ذلك لأسباب أخرى غير معتبرة شرعاً. أما تعاطي أسباب منع الحمل أو تأخيره في حالات فردية لضرر محقق ككون المرأة لا تلد ولادة عادية وتضطر بسببها إلى إجراء عملية جراحية لإخراج الجنين فإنه لا مانع من ذلك شرعاً، وهكذا إذا كان تأخيره لأسباب أخرى شرعية أو صحية يقرّها طبيب مسلم ثقة جاز، بل قد يتعيّن منع الحمل في حالة ثبوت ضرر محقّق على أمه إذا كان يخشى على حياتها منه بتقرير من يوثق به من الأطباء المسلمين عملاً بما جاء في الأحاديث الصحيحة، وما رُوي عن جمع من الصحابة من جواز العزل[3]. أما الدعوة إلى تحديد النسل أو منع الحمل بصفة عامة فلا يجوزان شرعاً للأسباب المتقدّم ذكرها، كما يحرم إلزام الشعوب بذلك وفرضه عليها في الوقت الذي تُنفق فيه الأموال الضخمة على سباق التسلّح العالمي للسيطرة والتدمير، بدلاً من إنفاقه في التنمية الاقتصادية والتعمير وحاجات الشعوب.

وبناء على أن من مقاصد الزواج في الشريعة الإسلامية الإنجاب والحفاظ على النوع الإنساني، وأنه لا يجوز إهدار هذا المقصد، لأن إهداره يتنافى مع نصوص الشريعة وتوجيهاتها الدّاعية إلى تكثير النّسل[4] والحفاظ عليه والعناية به باعتبار حفظ النسل أحد الكليّات الستة التي جاءت لرعايتها الشرائع ولهذا قرّر مجلس مجمع الفقه الإسلامي لمنظمة المؤتمر الإسلامي[5] ما يلي:

١ ـ لا يجوز إصدار قانون عام يحدّ من حرية الزوجين في الإنجاب.

---

(١) الذّاريات، ٥٨.

(٢) هود، ٦.

(٣) قال جابر رضي الله عنه: كنّا نعزل في عهد النبي ﷺ (البخاري، ك. النكاح، ب. العزل، ص ٦/ ١٥٣؛ وانظر أيضاً: أبو سليمان: عبد الوهاب إبراهيم، الضرورة والحاجة في الفقه الإسلامي (في كتاب «دراسات في الفقه الإسلامي» بالاشتراك مع علي: محمد إبراهيم أحمد)، مطبعة جامعة أمّ القرى، مكة المكرّمة، ص ٤٤.

(٤) أحمد، مسند عبد الله بن عمر، ص ٢/ ١٧١ ـ ١٧٢.

(٥) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع. ٥، ج. ١، ص ٧٤٨.

٢ ـ يحرم استئصال القدرة على الإنجاب في الرجل أو المرأة. وهو ما يعرف بالإعقام أو التعقيم، ما لم تدع إلى ذلك الضرورة بمعاييرها الشرعية.

٣ ـ يجوز التحكّم المؤقت في الإنجاب بقصد المباعدة بين فترات الحمل أو إيقافه لمدة معينة من الزمان إذا دعت إليه حاجة معتبرة شرعاً بحسب تقدير الزوجين عن تشاور بينهما وتراض، بشرط أن لا يترتّب على ذلك ضرر، وأن تكون الوسيلة مشروعة، وأن لا يكون فيها عدوان (القضاء) على حمل قائم.

### المطلب الثالث: المستجدات التكنولوجية

## ١ ـ الطرق الجديدة للذّبح:

### ١ ـ الصعق الكهربائي:

أ ـ إذا صعق الحيوان المأكول بالتيّار الكهربائي، ثم بعد ذلك يتمّ ذبحه أو نحره وفيه حياة فقد ذكي ذكاة شرعية حلّ أكلُه لعموم قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[١].

ب ـ إذا زهقت روح الحيوان المصاب بالصّعق الكهربائي قبل ذبحه أو نحره فإنه ميتة يحرم أكله لعموم قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[٢].

ج ـ صعق الحيوان بالتيار الكهربائي ـ عالي الضغط ـ هو تعذيب للحيوان قبل ذبحه أو نحره. والإسلام ينهى عن هذا الأمر ويأمر بالرحمة والرّأفة به. فقد صحّ عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء. فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحدّ أحدكم شفرته وليرح ذبيحته»[٣].

د ـ إذا كان التيار الكهربائي منخفض الضغط وخفيف المسّ بحيث لا يعذّب الحيوان وكان في ذلك مصلحة كتخفيف ألم الذبح عنه وتهدئة عنفه ومقاومته،

---

(١) المائدة، ٣.

(٢) المائدة، ٣.

(٣) النسائي، ك. الضحايا، ب. حسن الذّبح، ص ٧/ ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

فلا بأس بذلك شرعاً مراعاة للمصلحة[1].

**٢ ـ إماتة الحيوان بغاز ثاني أكسيد الكربون:**

أما طريقة إفقاد وعي الحيوان بغاز ثاني أكسيد الكربون، فقد ثبت أنها طريقة تأتي على الحيوان، فتميته خنقاً في الغالب. وإذا غلب جانب التحريم في طريقة ما، لم يحلّ الحيوان بالطريقة التي تفضي إلى ذلك، فهو خنق بمادة كيماوية، والمنخنقة محرمة بصريح النص[2] أياً كانت الوسيلة. ومعلوم أن الانخناق أو الخنق هو «حقن الدم في العروق» لا «إنهاره»، وهو سرّ تحريم الميتة والموقوذة والمتردّية وما إلى ذلك[3].

**٣ ـ الطريقة الإنجليزية:**

هي خرق جدار الصدر بين الضلعين: الرابع والخامس. ومن خلال هذا الخرق يُنفخ بمنفاخ أو «كير» فيختنق الحيوان، نتيجة لضغط هواء المنفاخ على الرّئتين. وهذا الاختناق يحول دون «نزيف الدم» وإنهاره. فلا ينفصل فيها الدم الخبيث عن لحم الحيوان بفعل الانخناق. فصارت لذلك غير شرعية. وأساس التحريم كونها طريقة غير صحّية، ولأن موت الحيوان مضاف إلى الاختناق لا إلى الذبح والتذكية أو انفصال الدم أو إنهاره. والاختناق صورة من صور الميتة المنصوص عليها في الآية الكريمة[4].

**٤ ـ طرق التخدير:**

هي جائزة شرعاً للتمكّن من السيطرة على الحيوان كبير الحجم، غير

---

(١) قرارات مجلس مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي لدورته ١٠ ـ ١١ ـ ١٢ ـ ١٣، ص ٣١؛ الدّريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٧٥٤ ـ ٧٥٥، ٧٦٢ ـ ٧٦٤؛ آل مبارك، الفتاوى، ص ٤١ ـ ٤٣.

(٢) قال تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ**...﴾ (المائدة ٣).

(٣) الدّريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٧٥٦.

(٤) قال تعالى ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ**...﴾ (المائدة ٣). وانظر أيضاً: الدّريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٧٦٢.

المقدور عليه لدفع تمرّده وامتناعه. لأنها مجرد إفقاد الشعور بالألم. لكن تكاليفها باهظة جداً[1].

٥ ـ ضرب الرأس بمسدس:

إذا مات الحيوان من ذلك فهو موقوذة، ولو قطعت رقبتها بعد ذلك[2]. هي نفس طريقة البلطة المستخدمة من قبل آلة صناعة اللحوم، أو المطرقة أي الشاكوش[3] إلا أن الشيخ محمد عبده أباح لحومها.

## ٢ ـ اللحوم المحفوظة في العلب:

هي من قبيل القديد من اللحم، وهو معروف. وقد كان الصحابة يأكلونه. فمتى كان اللحم المحفوظ في العلب لم ينتن ولم يفسد جاز أكله[4].

## ٣ ـ صيد البندقية:

يشترط في سلاح الصيد أن يكون محدّداً. والمحدّد هو كل شيء له حدّ يقطع به كالسهم والرمح والسيف والحجر والسكين والخنجر وغيرها. وليس كل محدّد صالحاً للصيد. بل لا بدّ أن يُتجنّب المحدد من السن والظّفر لحديث رافع بن خديج الذي رواه البخاري عن النبي ﷺ: «كل ما أنهر الدّم إلاّ السن والظفر»[5].

---

(١) الدّريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٧٦٦ ـ ٧٦٧.

(٢) عبد الهادي: أبو سريع محمد، أحكام الأطعمة والذّبائح في الفقه الإسلامي، دار الجيل، بيروت، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٦م، ط. ٢، ص ٢٠٨ ـ ٢١١.

(٣) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، مجلة البحوث العلمية، ع. ٢١، الرياض، ص ٤٨ ـ ٤٩؛ ابن عبد الرحيم: عبد الله، الذبائح في الشريعة الإسلامية، مطبعة المكتبة العصرية، بيروت، ص ٢/ ٢١ ـ ٢٢.

(٤) الشعراوي، الفتاوى، تعليق: السيد الجميلي، دار العودة، بيروت، ١٩٨٣م، ص ١/ ٤٦؛ مجلة نور الإسلام، مشيخة الأزهر الشريف، ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م، ص ٤/ ٣٦.

(٥) البخاري، ك. الذبائح والصيد، ب. ما أنهر الدّم من القصب والمروة والحديد، ص ٦/ ٢٢٥ ـ ٢٢٦؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ص ٩/ ٦٣٣ ـ ٦٣٤.

ويباح الصيد ببنادق اليوم. لأنها خارقة خازقة جارحة تجرح الصيد وتُسيل دمه، فيقتل بحدّه لا بصدمه. فالظاهر حلّ ما قتله[1]. والرصاصة لا تضغط على جسم الصيد فقط. بل هي في الواقع تقطع الجلد وتخزق الجسم وتسيل الدم[2]. أما ما يذكره بعض الفقهاء في كتبهم من تحريم صيد البندقية فَلِاعْتِقَادِهِمْ أنها تقتل بثقلها ولا تخزق ولا تجرح[3]. وقال الشوكاني[4]: «وأما البنادق المعروفة الآن وهي ببنادق الحديد التي يجعل فيها البارود والرصاص ويرمى بها، فلم يتكلّم عليها أهل العلم عن الصيد بها إذا مات، ولم يتمكّن الصائد من تذكيته حيّاً، والذي يظهر لي أنه حلال لأنه يُخزَق، وتدخل من جانب منه وتخرج من الجانب الآخر. وقد قال النبي ﷺ «إذا رميت بالمعراض فخزق فكله»[5]. فاعتبر الخزق في تحليل الصيد، فالمصيد بالبندقية حلال أكله إذا لم يدركه حيّاً. فإن أدركه حيّاً وجب ذبحه بالطريقة الاعتيادية[6].

## ٤ ـ الصورة:

المستفاد من مجموع الأحاديث شدّة وعيد المصوّرين بالنار وباللعن، وبأنهم من أظلم الظالمين وأن التصوير حرام بجميع أنواعه وعلى أي وجه كان.

---

(١) الصنعاني، سبل السلام، ص ٤/ ٨٤.

(٢) عساف، الحلال والحرام، ص ٢٩٥؛ أبو سريع: محمد، أحكام الأطعمة والذّبائح، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨؛ ابن عبد الرحيم، الذّبائح في الشريعة الإسلامية، ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

(٣) النووي، الفتاوى، تحقيق: محمد الحجّار، دار السلام، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ط. ٤، ص ١١١؛ أبو فارس: محمد عبد القادر، أحكام الذّبائح في الإسلام، مطبعة المنار، الأردن، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م، ط. ١، ص ٩٨ ـ ١٠١؛ الشرباصي، يسألونك في الدين والحياة، ص ٢/ ٢٩١.

(٤) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، فتح القدير الجامع بين الرواية والدّراية في علم التفسير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٤٩هـ، ط. ١، ص ٢/ ٩.

(٥) مسلم، ك. الصيد والذّبائح وما يؤكل من الحيوانات، ب. الصيد بالكلاب المعلّمَة، ر. ١، ص ٢/ ١٥٢٩.

(٦) ابن عبد الرحيم، الذّبائح في الشّريعة، ص ٣/ ٦١؛ طهماز، الحلال والحرام في سورة المائدة، ص ٢٦؛ العسكري، من حقيبة المفتي، ص ١٥٤؛ تفاحة، الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٢٢٢.

ويدخل فيه التماثيل وغير التماثيل سواء أكان منقوشاً باليد أو فوتوغرافياً مأخوذاً بالآلة أو لا، كله حرام. لأنه لا يخرج عن عموم النصوص المانعة التي أتت العموم مثل قوله ﷺ: «كلّ مصوّر في النار»[1]. وقوله «من صوّر صورة في الدنيا كلّف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح»[2]. وقوله «إن الذين يصنعون هذه الصور يعذّبون يوم القيامة»[3]. فأتى بلفظ «كل» و«من» و«الذين»، وكلها من صيغ العموم. فأين يذهب، من أباح شيئاً من أنواع التصوير وقسّمه إلى محرّم ومكروه ومباح[4]. وإنما يحلّ ما فيه مصلحة أو ما كانت ذريعة إلى مصلحة مثل التعليم[5]، فياساً على ما وردت الرخصة فيه من الصور أو التماثيل التي تلعب بها البنات[6] لتعلّم التربية أو استعمال عائشة الستار الذي عليه صور وسادة[7].

---

(١) أحمد، مسند عبد الله بن عبّاس، ص ١/ ٣٠٨.

(٢) البخاري، ك. اللباس، ب. من صوّر صورة كلّف يوم القيامة أن ينفخ فيها الرّوح وليس بنافخ، ص ٧/ ٦٧.

(٣) البخاري، ك. اللباس، ب. عذاب المصوّرين يوم القيامة، ص ٧/ ٦٤ ـ ٦٥.

(٤) الدهلوي، حجّة الله البالغة، ص ٢/ ١٣٠؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٢/ ١١٣ ـ ١١٦؛ الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ط. ١، ص ١٢/ ٩٢؛ ابن الحاج، المدخل، المطبعة المصرية، ١٣١٨هـ/ ١٩٢٩م، ط. ١، ص ١/ ٢٧٣؛ الحجوي، الفكر السامي، ص ٢/ ٤٢٣ ـ ٤٢٥.

(٥) الحجوي، الفكر السامي، ص ٢/ ٤٢٣ ـ ٤٢٤.

(٦) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ص ١/ ٤٧٨ ـ ٤٧٩، ٤٨٢؛ آل فوزان، الإعلام بنقد كتاب الحلال والحرام، مطبعة الأشعاع، الرياض، ١٣٩٨هـ، ط. ٣، ص ٤٥ ـ ٤٧، ٥٠، ٥٣؛ جعيط، الفتاوى، ص ٥١؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٩٠.

(٧) رضا، الفتاوى، ص ١/ ٦٥ ـ ٦٦، ٢/ ٦٥٤ ـ ٦٥٥، ٣/ ١٠٦٢، ١١٤١ ـ ١١٤٣، ١١٥٨ ـ ١١٥٩، ٤/ ١٣٩٢ وما بعدها، ١٥١٥؛ عسّاف، الحلال والحرام، ص ٥٥٠؛ فتاوى اللجنة الدائمة، مجلة البحوث الإسلامية، ع. ٦، ص ٢٥٩؛ عمرو: محمد عبد العزيز، اللباس والزينة في الشريعة الإسلامية، م. الرسالة، دار الفرقان، بيروت، عمان، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ط. ١، ص ٥١٧ ـ ٥١٨.

## ٥ ـ وسائل الإعلام:

ما أدّى إلى حرام فهو حرام. لذلك كل عمل إعلامي يؤدّي إلى الفتنة مثل الأفلام الرديئة والخليعة أو كل ما يحمل أفكاراً مضرّة في التلفزات والسينما والإذاعة فهو حرام. وكذلك الصور الخليعة في المجلات والجرائد، وصوت المرأة في الإذاعة والتلفزة والتسجيل[1] وسماع الغناء والشعر من هذه الآلات فحكمه حكم السماع من مغنّ[2]. ويأخذ بث القرآن في الإذاعة والتلفزة حكم القارىء، لأن الصوت الذي يُسمع هو كلام القارىء وليس صدى كلمات كالذي يسمع من الجبال والصحارى وغيرهما[3]. وعلى هذا يكون المسموع قرآناً حقيقة[4]، ويأخذ الحكم نفسه[5] ويجب سجود التلاوة[6].

## ٦ ـ مكبّر الصوت:

إن الأمور الحادثة بعد النبي ﷺ إذا لم يوجد ما يمنعها أو يحرّمها فالأصل فيها الإباحة. فهذه الآلات من هذا الباب[7]. فالمكبّر ينقل الصوت إلى أماكن بعيدة، ففيه فائدة، وفي عدم وجوده ضرر. لذلك فاستعماله جائز في الصلوات عند الاحتياج.

---

(١) مجلة نور الإسلام، مشيخة الأزهر، ص ٢/ ٤٩٣؛ فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ص ١/ ٤٦٣؛ ابن باز: عبد الله، الفتاوى، مجلة البحوث العلمية، ص ٤٧/ ١٠٠.

(٢) رضا، الفتاوى، ص ٥/ ٦٩٩ ـ ٧٠٠.

(٣) ولو كان صدى الجبال لوجبت السجدة، لأن المهم سماع كلمات الله ممن كان أو من أين كان بالنسبة لي.

(٤) مجلة نور الإسلام، مشيخة الأزهر، ص ٤/ ٣٥٨؛ العسكري، الفتاوى، ص ٣٣٤.

(٥) قرارات مجلس مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي لدورته ١٠ ـ ١١ ـ ١٢ ـ ١٣، ص ٤٩.

(٦) رضا، الفتاوى، ص ٥/ ٧٠٠.

(٧) السعدي: عبد الرحمن بن ناصر، الفتاوى السعدية، المطبعة السعدية، الرياض، ص ١٩٤.

## ٧ ـ الأخبار البرقية:

كل ما يثق خبره يُقبل. والأخبار البرقية وأمثالها من الآلات الحديثة من هذا القبيل[١] لكن يجب أن نعرف هذه الإخبارات من نوع الكتابة لا من نوع الشهادة. إن المهم في الكتابة الأمن من التزوير. فإذا لم تكن هناك ثقة بأن هذه الأخبار البرقية من شخص معروف فلا يوثق بمضمونها[٢].

## ٨ ـ السفر:

إن الله تعالى أباح لنا قصر الصلاة والتيمّم والفطر في السفر ولم يحدّد لنا طول المسافة. فكان مقتضى الظاهر أن تباح هذه الرّخص في كل ما يطلق عليه اسم السفر لغة. ولكن الفقهاء حاولوا تحديد أقلّ مسافة لهذه الرخص بما ورد فيها من قول الشارع أو عمله. فاختلفوا في ذلك على أقوال كثيرة وجعلوا التقدير بالأميال والفراسخ والمراحل. والعبرة عندهم بسير الأثقال المعتدلة. فمن قطع المسافة المقدّرة بأقلّ من الزمن الذي تقطع فيه بسير الأثقال كان له أن يترخّص بلا خلاف. فلا فرق إذن بين قطعها في السكة الحديدية بقوّة البخار وقطعها على فرس سباق[٣]. المهمّ المسافة والمكان، لا بالساعات والزمان[٤]. ما دام الأمر كذلك وجب الإفطار والتقصير بمجرّد قطع المسافات

(١) رضا، الفتاوى، ص ٢/ ٤٧٦؛ دونمز، حكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة في الفقه الإسلامي، المجلة العلمية لوقف عزيز محمود خدايي، استانبول، حزيران ١٩٩٦م؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١؛ غاوجي، الصيام وأحكامه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ط. ١، ص ٤٧ ـ ٤٩.

(٢) رضا، الفتاوى، ص ١/ ٢٢٨، ٣/ ٨٧٦ ـ ٨٧٧.

(٣) رضا، الفتاوى، ص ١/ ١٨٠ ـ ١٨١، ٣/ ٩٤٠ ـ ٩٤١؛ انظر أيضاً: الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٣/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٤) الاعتبار عند الحنفية على الزمان. ثلاثة أيّام (الجزيري، فقه المذاهب الأربعة، ص ٤٧٢ ـ ٤٧٣؛ ملا خسرو، درر الأحكام في شرح غرر الأحكام، ص ١/ ١٣٢؛ الفتاوى الهندية، مطبعة لكبرى الأميرية، مصر، ١٣١٠هـ، ص ١/ ١٣٨؛ الباجي، المنتقى، ص ٢١٢ ـ ٢١٣؛ الحنبلي: شاكر، أصول الفقه، ص ٣٨٢؛ العجوز: أحمد محي الدين، مناهج الشريعة الإسلامية، مطبعة المعارف، لبنان، ص ١١٨ ـ ١١٩؛ النجفي، جواهر الكلام، ص ١٤/ ١٩٣؛ الشيخ الصدوق، من لا يحضره

سواء أتمّ ذلك في يوم أو دقائق[1]. لذلك في زمننا هذا زمن القطارات والطائرات والبواخر... فالمعتبر هو المسافة القديمة ولا شك أن هذه الوسائل الجديدة تقطع تلك المسافة التي تحتاج إليها في ساعات قليلة. فلا عبرة بسرعة المواصلات[2].

## ٩ ـ الصلاة في وسائل النقل الجديدة:

عن ابن عمر قال: سئل النبي ﷺ: «كيف أصلّي في السفينة؟» قال: «صلّ فيها قائماً إلاّ أن تخاف الغرق»[3].

عن يعلى بن مرّة أن النبي ﷺ انتهى إلى مضيق هو وأصحابه والسماء من فوقهم، والبلّة من أسفل منهم فحضرت الصلاة. فأمر المؤذن فأذّن وأقام، ثم تقدّم رسول الله ﷺ على راحلته فصلّى بهم يومىء إيماء، يجعل السجود أخفض من الركوع[4].

ويفهم من النصّين السابقين وجوب إقامة الصلاة في وسائل النقل الحديثة على أحسن وجه بقدر الاستطاعة. فيدور المصلّي إلى القبلة لما تدور الواسطة عن القبلة[5].

---

الفقيه، جاب آفتاب، نهران، ص ١/ ١٢١؛ المشهدي: عماد الدين محمد بن حمزة الطوسي، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، تحقيق: عبد العظيم البكار، النجف، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص ١١١) لكن التحديد السابق بثلاثة أيام جارٍ في زمننا، لذلك لا يختلف الأمر من المذاهب الأخرى (الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته، ص ٢/ ٣٢٠).

(١) مغنية، أصول الإثبات في الفقه الجعفري، ص ٢٣٥ وفقه جعفر الصادق، ص ١/ ٢٤٣ ـ ٢٤٤؛ بكوش: يحيى محمد، فقه الإمام جابر بن زيد، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، ط. ١، ص ٢١٨.

(٢) عباس: حسني، المختار في الدين الإسلامي، مطبعة المعارف، مصر، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م، ص ١٦٧.

(٣) البخاري، ك. الصّلاة، ب. الصّلاة على الحصى، ص ١/ ١٠٠؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٢/ ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٤) أحمد، مسند يعلى بن مرّة الثقفي، ص ٤/ ١٧٣ ـ ١٧٤؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ص ٢/ ١٥٩.

(٥) المبسوط، ص ١/ ٢٨١؛ الطّوسي: أبو جعفر، النهاية في مجرّد الفقه والفتوى،

## ١٠ ـ الصّوم والأوكسيجين الصناعي:

لا يفسد الأوكسيجين الصناعي صوم الطيّار. لأنه ليس بطعام أو شراب يدخل الجوف أو يتغذّى به الإنسان أو يتقوّى. وهذا هو الشأن الغالب في المفطرات. وإنما الأوكسيجين من عناصر الهواء الذي تتمّ به عملية التنفّس. وعلى هذا لا يفسد الصوم باضطرار الإنسان إلى تنفّس هذا الأوكسيجين في المراحل أو المناطق التي يقلّ فيها هذا العنصر أو ينعدم[١].

## ١١ ـ استعمال الأوراق المكتوبة بالعربية:

لا يجوز استعمال الأوراق التي فيها الأحاديث والآيات بسبب الإهانة على الآيات والأحاديث ووجوب احترامهما[٢]. أما غيرها فيجوز استعمالها. ويمكن إعادة الأوراق المذكورة إلى أوراق جديدة مع الاحترام واجتناب الإهانة قياساً على إحراق عثمان رضي الله عنه المصاحف القرآنية[٣]. وهذا للمصلحة والابتعاد عن الإسراف، ويُقبل أرجح من الإحراق.

---

ص ١٣٢؛ ملا خسرو، درر الحكام، ص ٨٨٥؛ الشيخ الصّدوق، من لا يحضره الفقيه، ص ١/ ٢١؛ النجفي، جواهر الكلام، ص ٧/ ٤٣٥؛ أطفيش، شامل الأصل والفرع، المطبعة العالمية، عمان، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ٢/ ١٩٨؛ رضا، الفتاوى، ص ٣/ ١١٨٢ ـ ١١٨٣؛ أبو زهرة، موسوعة الفقه، ص ٥٢٢؛ ابن إبراهيم، الاجتهاد، ص ١٤٤ ـ ١٤٩؛ مصطفى: عبد الحكيم علي، صلاة الجمعة، (في كتاب دراسات في فقه الكتاب والسنّة لمجموعة من الأساتذة) مطبعة المساجد، ١٩٦٥م، ص ١/ ١٣٢؛ عبده، العبادات في الإسلام، مكتبة النهضة، مصر، ١٣٧٨هـ، ط. ٢، ص ١٠٨؛ حسب الله ـ شوري: حشد ـ بهنسي، هدي الإسلام في مقر الدين الإسلامي، مطبعة مذكور، مصر، ١٩٥٥م، ص ١/ ٢٨١.

(١) الشرباصي، يسألونك في الدين والحياة، ص ٥/ ٦٦.

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة، مجلة البحوث الإسلامية، ص ٤٥/ ١٣٠ ـ ١٣١؛ جعيط، الفتاوى، ص ١٢٥ وما بعدها.

(٣) البخاري، ك. فضائل القرآن، ب. جمع القرآن، ص ٦/ ٩٩؛ ابن القيم، الطرق الحكمية، ص ٢٧.

## ١ ـ التصفيق:

لا ينبغي التصفيق من الرجل لمداعبة أطفاله أو أن يطلبه من التلاميذ في الفصل لتشجيع أحدهم. وأقلّ أحواله الكراهة الشديدة لكونه من خصال الجاهلية، ولأنه من خصائص النساء للتنبيه في الصلاة عند السهو[1]. وقد بدأ استعماله في هذا القرن تشبّهاً بغير المسلمين. لأنه لم يكن عندنا قبل تقليدنا لأوروبا، وهذه سلبية أخرى. لأن مخالفة غير المسلمين من أوامر الشريعة الإسلامية مثل ما هو مقرّر في اللحية والشارب[2].

## ٢ ـ هدايا الجرائد:

الغاية من دفع الهدايا بيع الجريدة أكثر مما كان. لذلك يكون هذا تشجيعاً للناس على اشتراء الجرائد. ويمكن اعتبار هذا مكروهاً بسبب الغشّ[3]. لأنها ليست لغرض الدفع فقط. لذلك قد يكون الدباساً بالنسبة للمشتري. لكن رشيد رضا يقول في هذا الموضوع: «لا أعرف ما يمنع جواز إعطاء هذه الهدية ولا قبولها»[4]. إذن يجب أن يكون في دفع الهدية مصلحة أكبر من هذا المحظور حتى يكون جائزاً تاماً وبعيداً عن الشبهات.

## ٣ ـ الحقوق المعنوية:

خلاصة هذا الموضوع:

١ ـ الاسم التجاري والعنوان التجاري والعلامة التجارية وحقوق التأليف والاختراع أو الابتكار، هي حقوق خاصة بأصحابها. أصبح لها في العرف

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة، مجلة البحوث الإسلامية، ص ٢١/٧٨ ـ ٧٩.

(٢) البخاري، ك. اللباس، ب. تقليم الأظفار، ص ٧/٥٦، وانظر القياس: المثال ١٥، ص ١٦٤.

(٣) قال النبي ﷺ: «من غشّنا فليس منّا». (مسلم، ك. الإيمان، ب. قول النبي ﷺ «من غشّنا فليس منّا»، ر. ١٦٤، ص ١ ـ ٩٩).

(٤) الفتاوى، ص ٣/٩٢٣ ـ ٩٢٤.

قيمة مالية معتبرة لتمويل الناس لها. وهذه الحقوق يعتدّ بها شرعاً فلا يجوز الاعتداء عليها.

٢ ـ يجوز التصرّف في الاسم التجاري أو العنوان التجاري أو العلامة التجارية أو نقل أيّ منها بعوض مالي إذا انتهى الغرر والتدليس والغشّ باعتبار ذلك أصبح حقاً مالياً.

٣ ـ حقوق التأليف والاختراع أو الابتكار مصونة شرعاً، ولأصحابها حق التصرّف فيها، ولا يجوز الاعتداء عليها[١].

## ٤ ـ التدخين:

خلاصة هذا الموضوع؛ هو حرام لسببين:

١ ـ إتلافه للجسم وإسقامه.

٢ ـ إذهابه المال وإهداره.

لذلك هو يدخل في عموم الآية: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾[٢]. لأن حفظ المال والنفس من مقاصد الشريعة الإسلامية[٣]. ويحرّم كلّ ضار بالإجماع[٤].

## ٥ ـ التمثيل السينمائي:

إذا كان للتمثيل غاية عالية؛ مثل الدعوة إلى الإسلام أو التشجيع على العمل بأحكامه. . .، وإذا اجْتُنِبَ كلُّ ما ينافي عقائد الإسلام وشرائعه وآدابه فهو جائز، وإلاّ فلا. . . ودليل ذلك تبليغ إبراهيم عليه السلام أمته إلى التوحيد

(١) مجلة المجمع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ع. ٥، ج. ٣، ص ٢٥٧١.

(٢) الأعراف، ١٥٧.

(٣) الشرباصي، يسألونك في الدين والحياة، ص ١/ ٤٦٤؛ محمد، الفقه الإسلامي، ص ٨٧؛ عسّاف، الحلال والحرام، ص ٢٨٦؛ شلتوت، الفتاوى، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤؛ آل فوزان، الإعلام بنقد كتاب الحلال والحرام، ص ١٥؛ الفتاوى للجنة الدائمة، مجلة البحوث الإسلامية، ص ١٦ ـ ١١٦.

(٤) رضا، الفتاوى، ص ٤/ ١٢١٠، ١٥٤٦ ـ ١٥٤٧.

بتمثيل شخص كافر، كما ذكر في القرآن الكريم: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾ وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾[1].

كما شاهدنا في بحثنا هذا أن المستجدّات أيّاً كان لا يستطيع أن تخرج عن إطار الأدلّة الشرعية. لأن الشريعة تشمل كل شيء، وقد جاءت لحلّها. لذلك لا مجال في المستجدات لتغيير الشريعة الإسلامية بسبب عدم شمولها أو عدم كفايتها لها.

(١) الأنعام، ٧٤ ـ ٨٢؛ انظر أيضاً: بازير: الماليلي محمد حمدي، تفسير الدين الحق ولسان القرآن، مطبعة جريدة الزمان، استانبول، ص ٣/ ٤٤٧ ـ ٤٥٤؛ موسى، الإسلام والحياة ـ دراسات وتوجيهات، مكتبة وهبة، ص ٢٠٨ ـ ٢١٠؛ رضا، الفتاوى، ص ٤/ ١٤١٨ ـ ١٤٢٤.

# الفصل الثاني
# ضوابط التغيّر في الأحكام الشرعية

درست في البابين الأولين موجبات التغيّر وتأصيله في الشريعة الإسلامية. ودرست في الفصل الأول من هذا الباب تطبيق التغيّر فيها. ورأينا أن التغيّر له إطار كبير في الشريعة الإسلامية. لأن العوامل كثيرة والأدلة الشرعية تتناسب معها. ويجب عليّ الآن أن أبيّن حدود هذا التغيّر. لكن أريد قبل ذلك أن أوضّح الدعائم التي جعلت الشريعة الإسلامية قابلة للتطبيق على الرغم من تغيّرات الزمن مع المحافظة على أصلها. وهذه الدعائم قسمان: الدعائم المادية والأخرى المعنوية فأما الدعائم المادية فهي:

١ ـ حفظ المصدرين السماويين، وهما الكتاب والسنّة. فأصل الشريعة قائم إلى الأبد. فيستطيع المجدّدون أن يرجعوا إليهما في كل عصر وأوان. وهذه الدعامة مفقودة بالنسبة لليهودية والنصرانية[١].

٢ ـ قيام الأنموذج الرائع للكتاب والسنّة في عهد النبوة والخلافة الراشدة[٢]. فليس الإسلام مجرّداً من المبادىء والنظريات فحسب. بل إن هذه المبادىء قد طبّقت جميعها تطبيقاً عملياً زهاء ثلاثة وخمسين عاماً: مدة النبوّة والخلافة الراشدة. وقامت في هذا العهد أعظم وأرقى دولة عرفتها البشرية. وصاغت من القرآن والسنّة حياة إسلامية ستظلّ أبد الدهر النبراس والمنهاج القويم للمجدّدين على مرّ العصور وللبشرية جمعاء[٣].

٣ ـ استمرار التطبيق الإسلامي الشرعي للكتاب والسنّة وللأدلّة الأخرى

---

(١) محمد، الفقه الإسلامي، ص ٩١.

(٢) وأهميّة الخلافة من ثناء النبي ﷺ عليها وتوصيته في ذلك الموضوع، وهو: «... عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين فتمسّكوا بها وعضّوا عليها بالنواجذ...» (أحمد، مسند العرباض بن سارية، ص ٤/١٢٦ ـ ١٢٧).

(٣) محمد، الفقه الإسلامي، ص ٩٢.

قروناً عديدة، فقد ظلت الدولة الإسلامية قوية تطبّق الشريعة الإسلامية قروناً عديدة مثل الدولة الأموية (٤١ ـ ١٣٢هـ/ ٦٦١ ـ ٧٥٠م)، والعباسية (١٣٢ ـ ٩٢٢هـ/ ٧٥٠ ـ ١٥١٦م)، والعثمانية (٧٢٧ ـ ١٣٤٤هـ/ ١٢٩٩ ـ ١٩٢٤م). . . ، واستطاعت الشريعة الإسلامية الوفاء بعلاج الوقائع والمشكلات المتجدّدة طوال مراحل تاريخية مختلفة، وفي بيئات اجتماعية وحضارية متعدّدة، وإسعاد الجماعات للجماعات التي تحكم بها[١]. حقاً إن درجة التطبيق انخفضت عما كانت عليه في الخلافة الراشدة إلاّ أن التطبيق ظل قروناً عديدة محتفظاً بالكثير من أسس النهضة الإسلامية. وهذا التطبيق الطويل المستمرّ هو المرجع العملي الثاني بالنسبة للمجدّدين بعد النبي ﷺ والخلافة الراشدة[٢].

وأما الدعامات المعنوية، فهي:

١ ـ الانسجام والتناسق بين الشريعة الإسلامية والفطرة البشرية. فقد أنزل الله تعالى الإسلام منسجماً مع الفطرة التي فطر الناس عليها. ومن أجل ذلك نجد في الشريعة الإسلامية جاذبية شديدة غلاّبة في نفوس البشر. ومن العسير اقتلاعها من نفس الإنسان. ومظاهر انسجام الإسلام مع الفطرة كثيرة. . . فهو يجعل الزواج من السنّة[٣] ويعطي الزوجين كافة الحقوق التي تتّفق مع وظيفة كل منهما في الحياة، ويرفع الحرج عن كافة الناس في كل الأمور[٤]، ويجعل

---

(١) القرضاوي، شريعة الإسلام، خلودها وصلاحها للتطبيق في كلّ زمان ومكان، مطبعة المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق، ص ١٥ ـ ١٧).

(٢) حسن: حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي، مطبعة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٢م، ط. ٢، ص ١/ ٢١٠، ٣/ ٦٧، ٤/ ١؛ محمد، الفقه الإسلامي، ص ٩٢؛ أمين، يوم الإسلام، ص ٢٣٣ وما بعدها؛ بوجينا غيانة تستشيجفسكا، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع، بيروت، ١٩٦٦م، ط. ١، ص ١٩٣ وما بعدها.

(٣) مثل قوله ﷺ: «النكاح من سنّتي فمن لم يعمل بسنّتي فليس منّي. وتزوّجوا فإنّي مكاثر بكم الأمم. ومن كان ذا طول فلينكح ومن لم يجد فعليه بالصيام فإن الصوم له وجاء». (ابن ماجه، ك. النكاح، ب. ما جاء في فصل النكاح، ر. ١٨٤٦، ص ١/ ٥٩٢).

(٤) الندوي، القواعد الفقهية، ص ٢٧٠.

الأصل في العادات والمعاملات الإباحة[1] ويشيع الأمن والطمأنينة في نفوس المؤمنين. وهذه كلها أمور محبّبة للناس. لأنهم فُطِروا عليها[2].

٢ ـ انسجام وتناسق الشريعة الإسلامية مع كل أمر من أمور الكون الثابتة والمتطورة[3].

ولما كانت الشريعة الإسلامية هي شريعة كل العصور، فقد أنزلها العليم الخبير بطريقة فذّة بحيث تتسع لشتّى الأمور المختلفة. ولذلك جاءت تجمع بين الثبات والمرونة وبين الأحكام الجزئية التفصيلية والمبادىء العامة الرحيبة الجوانب. ذلك لأن الله تعالى خلق الكون وجعل الأمور فيه تجري على أسلوبين مختلفين. فمنها ما لا يحتاج إلى التطور بأيّة حال من الأحوال، ومنها ما لا بدّ فيه من التطوّر. مثلاً العلاقة بين الرجل والمرأة ثابتة لا تتغيّر ولا تتطوّر. ولذلك أنزل الله تعالى أحكاماً جزئية تفصيلية ثابتة في الكتاب والسنة. منها قوامة الرجل[4]، بسبب أوصافه الثابتة التي لا تتطوّر مهما تغيّر الزمان. فالرجل يغلب حكم العقل على العاطفة. والمرأة خلقتها على العكس، حيث تغلب العاطفة على حكم العقل. ومن الأمور الثابتة أيضاً طريقة ردع الجرائم لتحقيق الأمن والاستقرار في المجتمع الإسلامي. فلا يمكن تطوير العقوبة خصوصاً بالنسبة للجرائم الكبرى. لأن هذه الجرائم تحتاج إلى عقوبات رادعة لمرتكب الجريمة ولغيره من أهل الشرّ. ولذلك شرع الله تعالى الحدود للجرائم الخطيرة كالحرابة والزنا والسرقة والقذف وشرب الخمر، وشرع القصاص العادل لجرائم القتل والاعتداء على النفس. وجاءت السنّة بأحكام تفصيلية لهذه الحدود. فلا يجوز تطويرها أو تغييرها بأي حال مهما تغيّر الزمان والمكان.

---

(١) انظر الاستصحاب، ص ١٨٢.

(٢) يقول تعالى في هذا الموضوع: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً، فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّم، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ (الروم ٣٠)، وانظر أيضاً: عباس حسني محمد، الفقه الإسلامي، ص ٩٣.

(٣) محمد، الفقه الإسلامي، ص ٥٤.

(٤) يقول تعالى في هذا الموضوع: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ (النساء ٣٤).

في مقابل هذه الأمور الثابتة هناك أمور قابلة للتطوّر بطبيعتها. ولذلك أنزل الله تعالى لها في الشريعة أحكاماً ومبادىء عامة رحيبة الجوانب لكي تفسح الفرصة للعقل البشري، ليجتهد مراعياً ظروف، تغيّر الزمان والمكان. وهذه هي المرونة التي تتمتع بها الشريعة الإسلامية. ولكن هذه المرونة محكومة بضوابط دقيقة حتى لا يؤدّي التطوّر إلى التشويه و لتدهور والخروج عن أحكام الله تعالى التي يحتاج إليها البشر. ومن أمثلة هذه الأمور المتطوّر، النظام السياسي الإسلامي. فشكل الحكومة الإسلامية قابل للتطوّر السريع. وتصرّف حق الإمامة يُقبل من هذه الجملة[1]. لذلك اكتفت الشريعة بمبادىء عامة تضبط هذا الشكل السريع التغيّر بطبيعته دون أن تحدّ من سيره شيئاً. وهذه المبادىء هي الشورى والعدالة ووجود السلطة. ومن لأمور المتطورة النظام الاقتصادي الإسلامي. ومن مبادئه منع التعامل بالربا سواء أكان ربا فضل أم ربا نسيئة، وَوَضْعُ أركان وشروطٍ للعقود المهمة كالبيع والإجارة والقرض والشركة والهبة والعارية والوديعة وغير ذلك من اعقود، مع جعل الأصل في العقود والشروط الإباحةُ لا الحظر. فيمكن للمسلمين أن يستحدثوا ما يشاؤون من العقود والشروط ما دام لم يرد نصّ خاص مانع عملاً بالحديث النبوي: «المسلمون على شروطهم»[2]. والآية[3] ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾[4].

٣ ـ فشل جميع الأنظمة القديمة والحديثة في إسعاد البشرية، بل إنها لم تجلب لها إلاّ التعاسة والشقاء والمعيشة الضنك. فالحضارة المادية الزائفة مهما اختلفت أنظمتها سواء أكانت شرقية أم غربية رأسمالية، لم تعط العالم إلاّ البؤس والشقاء والخوف الداخلي والخارجي والرعب المستمر. قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿ظَهَرَ ٱلۡفَسَادُ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ بِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِي ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم

---

(١) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٦٢.

(٢) الترمذي، ك. الأحكام، ب. ما ذُكِر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين النّاس، ر. ١٣٥٢، ص ٣/ ٥٣٤ ـ ٦٣٥.

(٣) المائدة، ١.

(٤) محمد، الفقه الإسلامي، ص ٥٤ وما بعدها.

﴿بَعۡضَ ٱلَّذِي عَمِلُواْ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ﴾[1]. وأما الأديان السماوية السابقة على الإسلام، فقد رفضها الناس منذ زمن بعيد لمخالفتها الفطرة بسبب التحريفات. فلم يبق أمام الناس إلاّ الإسلام، فهو الدين الوحيد الذي يستطيع أن يرفع عن كاهل البشرية البؤس والشقاء والعذاب[2].

بسبب الدّعامات المذكورة السابقة دامت الشريعة الإسلامية دون أن تغيب أصولها بمرور العصور مع موافقة للتغيّرات الزمنية بعيداً عن الجمود. والآن أريد أن أبيّن ضوابط التغيّرات. وأقصد بضوابط التغيّر أن تكون تغيّرات الأحكام الشرعية في حدود النصوص الشرعية وأن لا تتعارض معها أبداً[3]. لأن الضابط هو ما يحجز الشيء عن الالتباس بغيره[4].

لا بدّ لتقييد التغيّر في التشريع بضوابط تحدّد معناه الكلي من ناحية وتربطه بالأدلّة التفصيلية للأحكام من ناحية أخرى، حتى يتمّ بذلك تطبيق الكلّي على الجزئي[5]. لأن المصلحة في حدّ ذاتها ليست دليلاً مستقلاً عن الأدلّة الشرعية كالكتاب والسنّة والإجماع والقياس، حتى يصحّ بناء الأحكام الجزئية عليها وحدها كما قد يتصوّرها أي باحث. وإنما هي معنى كلّي استخلص من مجموع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية، أي أننا رأينا مع تتبّع الأحكام الجزئية المختلفة قدراً كلياً مشتركاً بينها، هو القصد إلى مراعاة مصالح العباد في دنياهم وآخرتهم[6]. ومعنى ذلك أن ينضبط التغيّر وفق المقصود الشرعي، لا وفق الأهواء والشبهات والتخيّلات. فإن بيان هذه الضوابط لا تعني بالمقابل تضييق الأحكام والتشدّد مع الناس.

ومن الأسباب الداعية إلى تحديد الضوابط أو من الأسباب المجعولة بمثابة

---

(١) الروم، ٤١.

(٢) محمد، الفقه الإسلامي، ص ٩٣ ـ ٩٤.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٢٦ ـ ١٣٠؛ محمد، الفقه الإسلامي، ص ٢١٧.

(٤) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١١٧.

(٥) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١١٦؛ الخادمي، المصلحة، ص ٧٢.

(٦) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١١٥.

الأمارات حتى لا تخلّ بالتأدّب مع الذات العليّة، وهي:

أ ـ كون التغيّر المتضمن في الشريعة هو مراد الله تعالى أو هو مراد الشارع الحكيم. وبالتالي فإن تحقيقه لا يكون إلا ضمن مشيئته ومراده، بأن ينسجم هذا التغيّر مع النصوص والأحكام وإن اختلف مع الأمزجة والأهواء والطباع والأعراض. وذلك لأن الله أعلم بما يصلح بنا وهو الأدرى بمختلف شؤوننا وأحوالنا، وبما ينسجم مع سنن الكون ونواميس الوجود التي أتقن الله صنعها وأحكم بناءها وفق مشيئته وأقداره. لذلك قال تعالى ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾[1]. فالشارع الحكيم عندما وضع شيئاً، فقد اعتبر أن مصلحة الناس فيه، وعندما حرّم شيئاً، فقد اعتبر مصلحتهم ونفعهم في اجتنابه وتركه، لا في اتّباعه وتطبيقه. فإذا كان التغير مراداً للشارع الحكيم ومقصوداً له فإن الذي ينفرد ببيانه وتحديده إنما هو الله عزّ وجلّ في محكم تنزيله وأقدس تعاليمه وليست أهواء الناس أو ضرورات المعاش.

ب ـ كون التغيّر مراداً للشارع الحكيم على إقرار مبدأ العبودية لله تعالى وإفراده بالألوهية والحاكمية. وعلى ذلك ظلّت أحكام العبادات والمقدّرات[2] أحكاماً تعبّدية لا تعلّل بحكمة أو غرض على وجه التفصيل. وإنما تندرج ضمن مبدأ الامتثال الكامل ائتماراً بالمأمور به وانتهاء عن المنهيّ عنه. لذلك قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[3] ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[4]، وقال النبي ﷺ «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[5].

---

(١) القيامة، ٣٦؛ وانظر أيضاً هاتين الآيتين: **﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾** (القصص ٥٠)؛ و**﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ، ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾** (النساء ٥٩).

(٢) كعدد الركعات وإطعام ستّين مسكيناً وحدّ الزنا بمائة جلدة... من الفرائض والكفّارات والحدود. وانظر أيضاً: ص ٢٣٠.

(٣) الأحزاب، ٣٦.

(٤) الذّاريات، ٥٦.

(٥) البخاري، ك. الإيمان، ب. سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان

ج ـ كون العقل الإنساني قاصراً عن الاستقلال بضبط التغيّر وتحديده. ذلك أن العقل ولئن تأكّدت قيمته من الناحية الفقهية والإدراكية فإن دوره تجاه الأحكام الشرعية يبقى دائراً ضمن قيود وضوابط لا يستطيع تجاوزها، وإلاّ لبطل الشرع واختلّ بنيانه.

د ـ كون عوامل التغيّر متطوّرة مضطربة مختلفة من شخص لآخر ومن بيئة لأخرى. إذن الواجب تحديد مقاييسها المضبوطة، ومعاييرها المميزة حتى لا تختلط بالعوامل الموهومة. ولعلّ ذلك أوقع أرباب الفلسفات والنظم والأمزجة في الاضطراب والفوضى لعدم التزامهم بشروط التغيّر الحقيقية ومبادئه العامة بتحكيم الهوى والتشهّي. لذلك اختلفت عوامل التغيّر لدى أرباب النظم الوضعية[١].

وأما الضوابط في تغيّر الأحكام الشرعية، فهي علوية النص واعتبار المقاصد ومراتب التعليل.

## المبحث الأول: علوية النصّ في الأحكام الشرعية

يصرّح القرآن نفسه بوجوب التمسّك بأحكامه وتطبيق أوامره ونواهيه، كقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾[٥] أو ﴿ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[٦] أو ﴿ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾[٧]. ومن ذلك ما روي عن

---

وعلم السّاعة وبيان النبي ﷺ له، ص ١/١٨.

(١) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٣٠ وما بعدها، ص ٦٧ ـ ٧٧؛ أبو سليمان: عبد الوهاب إبراهيم، دراسات في الفقه الإسلامي، ص ٤٢ ـ ٤٤؛ الخادمي، المصلحة، ص ٧٣ ـ ٧٥.

(٢) المائدة، ٤٩.　(٣) النساء، ١٠٥.

(٤) النساء، ٥٩.　(٥) المائدة، ٤٤.

(٦) المائدة، ٤٥.　(٧) المائدة، ٤٧.

معاذ أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟» قال: «أقضي بما في كتاب الله». قال «فإن لم يكن في كتاب الله؟» قال «فبسنّة رسول الله ﷺ». قال «فإن لم يكن في سنّة رسول الله ﷺ؟». قال «أجتهد رأيي ولا آلو»، فضرب رسول الله ﷺ صدري ثم قال: «الحمد لله الذي وّفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله ﷺ»[1]، فقد أقرّ النبي ﷺ سبيل مُعاذ في القضاء، وهو أن لا يعدل عن الكتاب والسنّة أي النصوص الشرعية. ومن ذلك ما رواه عمرو بن العاص عن رسول الله ﷺ قال: «إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاكموه انتزاعاً. ولكن ينزعه مع قبض العلماء، فيبقى ناس جهّال يستفتون فيفتون برأيهم فيَضلّون ويُضلّون»[2]. فقد اعتبر الحكم دون سند من دليل صحيح جهلاً مؤدّياً للضّلالة، فضلاً عن الحكم بما يخالف ما ثبت في النصوص الشرعية.

ومن أوضح أدلّة السنّة أيضاً على هذا الضابط ما رواه ابن عباس أن هلال بن أميّة قذف امرأته بشريك بن سحماء عند النبي ﷺ. فقال النبي ﷺ عن زوجة هلال: «أبصروها، فإن جاءت به أكحل العينين سابغ الأليتين خدَيّج السّاقين فهو لشريك بن سحماء. وإن جاءت به كذا وكذا فهو لهلال بن أمية». فجاءت به على النعت الأول. فقال النبي ﷺ: «لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن»[3]. يريد رسول الله ﷺ بالشأن ـ والله أعلم ـ أنه كان يحدّها لمشابهة ولدها الرجلَ الذي رُمِيتْ به ولقناعة وجدان الرسول بذلك. ولكن كتاب الله تعالى أسقط كل قول وراءه. ففي هذا الحديث دليل قاطع على أن المجتهد، وإن توهّم المصلحة في حكم ما، ليس له اتّباع تلك المصلحة إذا كان في ذلك تجاوز لحكم قضى به كتاب الله تعالى، حتى وإن

---

(١) أبو داود، ك. الأقضية، ب. اجتهاد الرّأي في القضاء، ر. ٣٥٩٢، ص ٤/ ١٨ ـ ١٩.

(٢) البخاري، ك. الاعتصام، ب. ما يُذكر من ذمّ الرأي وتكلّف القياس ولا تقف ما ليس لك به علم، ص ٨/ ١٤٨.

(٣) البخاري، ك. الاعتصام، ب. ما يُكره من التعمّق والتنازع في العلم والغلوّ في الدين والبدع لقوله تعالى: ﴿**يَا أَهْلَ الكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الحَقَّ**﴾ (النساء ١٧١)، ص ٨/ ١٤٦.

كان ذلك المجتهد رسول الله ﷺ.

ومنه إجماع الصحابة والتّابعين والأئمة الأربعة على هذا الذي دلّت عليه أدلّة الكتاب والسنّة. ولا عبرة بمن جاء من بعد هؤلاء فشذّ عن إجماعهم مثل نجم الدين الطوفي[١].

مما لا شك فيه أن المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي كتاب الله وسنّة رسوله. فإذا حدثت واقعة ورد حكمها في الكتاب أو السنّة فلا ينظر إلى خلافها ولا إلى من خالفها؛ سواء أكان الحكم صريحاً أو مستفاداً من الدلالة. فإذا وجدت النصوص بطل القول بالرأي. وهذا هو المعتمد عند العلماء والأئمة الفقهاء[٢].

إنّما ثبت بالنصوص قاطعةِ الدّلالةِ في القرآن والسنة أنه لا يسع المسلمين قطّ أن يخالفوهما. لأن النصوص القطعية تتّصل بأعماق الفطرة الإنسانية. فالخروج عليها هو خروج على أصول الإسلام[٣]. لكن الاجتهاد أصل مقرّر في الشريعة الإسلامية. ويستطيع فقهاء الإسلام في كل عصر أن يتحرّكوا داخل النصوص والأصول والضوابط والقواعد، فيوجِدوا حلولاً شرعية لأحداث الحياة كلها. وقد أثبت تاريخ الفقه الإسلامي خلال عمره الطويل أنّه لم يقف عاجزاً أمام أية مشكلة. بل ترك لنا مجموعة ضخمة من الحلول الشرعية المنطقية المنضبطة[٤].

إن العوامل الحقيقية المشروعة للتغيّر لا تُعارض النصوص القطعية الصريحة. وإنما تكون من مدلولاتها ومقتضياتها لانبناء الشريعة الإسلامية على تحقيق مصالح الخلق في الدارين. إذ يقصد بالنصوص الشرعية جملة الأحكام والتعاليم الإسلامية التي أنزلها الله على رسوله محمد ﷺ عن طريق الوحي

---

(١) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٢٩ ـ ١٣١.

(٢) العمري، الاجتهاد في الإسلام، ص ٥٢؛ عبد الرحمن، غاية الوصول، ص ٣٩.

(٣) النيفر، أصول الفقه، ص ٥٣؛ الجيدي، العرف والعمل في المذهب المالكي، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٤) عبد الحميد، منهج التغير الاجتماعي في الإسلام، ص ٨٢ ـ ٨٣؛ الزرقاء: مصطفى، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ص ٢/ ٩٢١.

لتكون دستوراً للناس في أحوال معاشهم ومعادهم. وهي تشمل القرآن والسنّة والإجماع[1]. أما الضابط الذي نحن بصدده الآن فينطلق من القاعدة المشهورة «لا اجتهاد في مورد النص»[2]. وذلك يعني أن لا عمل بعوامل التغيّر في موارد النصوص القطعية سواء أكان القطع شاملاً للورود أو الدّلالة[3]. لذلك التغيّر بالنسبة للثوابت يكون بسيطاً وشكلياً[4].

فالنصوص القطعية في ورودها على نحو القرآن والسنّة المتواترة[5] هي نصوص مسلّم بها، نسبتها إلى قائلها صحيحة لا شكّ فيها. فلا يجوز بحال من الأحوال إنكار صحة مصدرها أو إعادة النظر في أسانيدها ورواتها بدعوى عوامل التغيّر. لأن الخطأ قد يكمُن في العوامل لا في النصوص. فالقرآن الكريم كتاب ثابت النسبة لقائله ومُنزل، محفوظ مصان لم يعتره التبديل والتغيير. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[6]. وكذلك الشأن بالنسبة للسنّة الشريفة المتواترة. فإنها صحيحة ثابتة باتّصال سندها إلى قائلها وفاعلها وهو النبي ﷺ برواية العدول الضابطين. لأن هذين المصدرين السماويين أصلا الشريعة وقائمان إلى الأبد. يستطيع المجدّدون أن يرجعوا إليهما في كل عصر وأوان[7].

أما النصوص القطعية في دلالتها الثابتة في معانيها التي لا تقبل إلاّ تفسيراً واحداً، ومعنىً مراداً على نحو وجوب الصلاة والصيام والزكاة لقوله تعالى:

---

(١) السالمي أبو محمد عبد الله بن حميد، شرح طلعة الشمس على الألفية، ص ٢/ ٣٠٣.

(٢) الندوي، القواعد الفقهية، ص ١٤٨.

(٣) الزحيلي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، منشورات جامعة الإمام، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص ١٨٧؛ أبو زهرة، محاضرات في مصادر الفقه الإسلامي ـ الكتاب والسنّة، ص ١٥٤ وما بعدها.

(٤) محمد، الفقه الإسلامي، ص ٢٢٨.

(٥) السنّة هنا ما ثبت سنده متصلاً إلى رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، سواء ورد متواتراً أو آحاداً (البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٢٧).

(٦) الحجر، ٩.

(٧) محمد، الفقه الإسلامي، ص ٩١.

﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[2]؛ وعلى نحو حلية البيع وحرمة الرّبا، لقوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[3]؛ وعلى نحو توريث الابن عند الاجتماع، لقوله تعالى ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[4]، فلا يجوز إطلاقاً تقديم عوامل التغيّر على هذه القطعيات وأشباهها. وإنما الواجب على المسلمين هو تقديم لمدلول القطعي، وتفويت عوامل التغيّر الموهومة أو الظنية في صورة استحالة الجمع بينهما. أما إذا تيسّر الجمع فذلك الأحسن والأقوم. وذلك لأن المدلول القطعي للنص واجب العمل به اتفاقاً عكس العوامل الظنية. فالظنّ لو خالف العلم فهو محال، لأن ما عُلم كيف يُظنّ خلافه. لأن الشارع تعالى أقرّ الشريعة إقراراً نهائياً محكماً لا يجوز تبديلها أو تعطيلها. وإنما يطالب فيها الامتثال والطاعة. لأن الأصل فيها التعبّد والتقرّب[5]، سواء أكانت عبادات أم معاملات. لا مطمع فيها لتبديل أو تغيير، وسواء أكانت واجبات، أو محرّمات، كتحريم الرّبا والغرر والزّنا والقذف والغصب والسرقة والكذب والظّلم... وما شابه ذلك، أو المباحات كحلّيّة البيع والإجارة والرّهن والشركة والنكاح وما ماثلها[6].

إذن فالأحكام التي لا يجوز فيها الاجتهاد هي:

١ ـ الأحكام التي أصبحت معلومة من الدّين بالضرورة كوجوب الصلاة من العبادات وعدد الركعات ومناسك الحج والمقدّرات كإطعام ستين مسكيناً، وحدّ الزنا بمائة جلدة من الكفّارات والحدود وفرائض الإرث والقواعد العامة والأحكام الكلية وكل ما ثبت من الدين بالضرورة[7]. ويمكن أيضاً أن تثبت

---

(١) المزمّل، ٢٠.

(٢) البقرة، ١٨٢.

(٣) البقرة، ٢٧٥.

(٤) النساء، ١١.

(٥) عبد الرحمن، غاية الوصول، ص ٤١؛ الخادمي، المصلحة، ص ٤٨.

(٦) الغرياني الصادق، الحكم الشرعي، ص ٣١٠ ـ ٣١١.

(٧) الدّريني، أصول التشريع الإسلامي، ص ٤٦ ـ ٤٧؛ أردوغان، تغيّر الأحكام، ص ٣؛

الأحكام بنصوص ظنّية لكن يرفعها الإجماع إلى مستوى القطعية[1]. والكليات تُقبَل من هذا القسم. وهي الأوامر والقواعد التي أقرّتها الشريعة ودعت إليها على التعاقب والتوالي[2].

٢ ـ الأحكام التي فيها نصّ قطعي.

٣ ـ الأحكام التي أجمع العلماء عليها[3].

ونفهم من هذا أن الأحكام التي تقبل التغيّر هي الأحكام التي تتّبع العوامل وتَقبل الاجتهاد. وميزان صدق الرأي في هذا الموضوع أن لا يناقض أصول الأدلّة[4]، والقواعد الشرعية العامة. وذلك كالمصالح المرسلة التي لم يشهد الشرع باعتبارها ولا بإلغائها مثل إحداث الدواوين في زمن عمر بن الخطاب وضرب السكة وإحداث السجون[5].

وأما مجال الاجتهاد:

١ ـ فالحوادث والوقائع التي لم يرد فيها نصّ ولا إجماع. وذلك يكون بالبحث عن معرفة الحكم إما بطريق القياس، أو المصلحة المرسلة أو العرف أو الاستصحاب أو غيرها من الأدلة.

٢ ـ الوقائع التي ورد بحكمها نص ظنّي الثبوت قطعي الدلالة. ويكون

---

المهدي: الوافي، الاجتهاد في الشريعة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ط. ١، ص ٤١٦ ـ ٤١٩.

(١) الشاطبي، الموافقات، ص ١/ ٢٥.

(٢) السبكي: عبد الغنيّ محمد ـ السايس: محمد علي ـ البربري: محمد يوسف، تاريخ التشريع الإسلامي، مطبعة الاستقامة، ١٣٩٥هـ/ ١٩٤٦م، ط. ٣، ص ١٤ ـ ١٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ص ١/ ٢٥؛ شعبان: زكي الدين، أصول الفقه الإسلامي، دار الكتب العربي، بيروت، ١٩٧١م، ط. ٢، ص ٤١٥؛ النيفر، أصول الفقه، ص ٥٣؛ الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣١٠ ـ ٣١١.

(٤) الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (٤٧٨)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٣م، ط. ٣، ص ٢/ ١١٣٤.

(٥) الرزقي، الزمن عند علماء الفقه والأصول، مجلة جامعة الزيتونة ـ ٣، ١٤١٤ ـ ١٤١٥هـ، ص ٩٤ ـ ٩٥.

مجال الاجتهاد فيه بالبحث في سند ذلك الدليل وطريق وصوله إلينا ودرجة رواته من العدالة والضبط وغيرهما.

٣ ـ الأحكام التي ورد فيها دليل ظنّي الدلالة. ويكون ذلك بالبحث في معرفة المعنى المراد من الدليل. إذ قد يكون عاماً وقد يكون مطلقاً وقد يكون بصيغة الأمر أو النهي. ودلالته على المعنى قد تكون إما بطريق العبارة أو بالإشارة أو غير ذلك. فيحتاج إلى الاجتهاد لمعرفة أن العام باقٍ على عمومه أو أن المراد به البعض، أو أن المطلق باقٍ على إطلاقه أو هو مقيّد، وأن الأمر مراد به الوجوب أو هو مصروف إلى غيره أو الإباحة، وأن النهي المراد به التحريم أو هو مصروف إلى غيره كالكراهة. . . إلخ[1].

## المبحث الثاني
## اعتبار المقاصد في الأحكام الشرعية

ذهب أكثر الفقهاء إلى أنه لا عبرة بصورة الأسباب الشرعية الخالية من المعاني التي تضمّنتها، وحيث اعتبرت صورة السبب دون مضمونه. لأن الأسماء الشرعية نيطت بها الأحكام لا لألفاظها وأسمائها، وإنما لمدلولاتها ومسمّياتها. فإذا تغيّر مدلول اللفظ وأصبح خلواً من معناه الذي أخذ الحكم من أجله، تغيّر الحكم بتغيّره. ويدلّ على ذلك ما رُوي مرفوعاً: «يشرب ناس من أمّتي الخمر يسمّونها بغير اسمها»[2]. وقد لعن الله اليهود لمّا حرّمت عليهم الشحوم فأذابوها ليغيّروا اسمها ثم باعوها وأكلوا أثمانها[3]، نظراً لأن المعنى المقصود لم يتغيّر. والأحاديث التي يستفاد منها أن النظر في الأحكام إلى المقاصد والمعاني دون الصور والأشكال كثيرة. ومن ذلك الأحاديث الدّالة على جواز السَلَم. لأنه بيع موجود بمعدوم. واستعمل الفقهاء هذه القاعدة أيضاً في العقود الشرعية كثيراً وقالوا: «إن العبرة بالقصد والمعنى دون اللفظ

---

(١) المهدي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ٤١٨.

(٢) أبو داود، ك. الأشربة، ب. في الدّاذي، ر. ٣٦٨٨ ـ ٣٦٨٩، ص ٤/ ٩١ ـ ٩٢.

(٣) البخاري، ك. البيوع، ب. لا يُذاب شحم الميتة ولا يباع وركه، ص ٣/ ٤٠.

والظاهر»[1].

الأحكام التي تقبل التغيّر بتغيّر العوامل، لا بدّ أن تكون متماشية مع القواعد الشرعية العامة. لأن غاية التغيّر ليست التهرّب من تطبيق الأحكام الشرعية[2]، أو اتّباع الهوى أو التّساهل في الدين[3]. لأن الشريعة قد جاءت لإبعاد المكلّفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبداً لله[4]. ويجب أيضاً التغيّر في الساحة المسكوت عنها بحيث لم تأمر الشريعة ولم تنه عنها[5]. وأهم شيء ثان في هذا الموضوع اعتبار المقاصد الشرعية بعد علويّة النص.

ومقاصد الشريعة الإسلامية لا تعدو أن تكون خمسة أنواع: حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ العرض[6] وحفظ المال. وهذا التقسيم مشهور ومعروف. لأنه يجمع العدالة والرحمة والاعتدال ورفع الحرج ودفع الضّرر. والدليل على انحصار مقاصد الشارع في هذه الأمور الخمسة الاستقراء. فقد دلّ تتبّع جزئيات الأحكام الشرعية المختلفة على أنها تدور حول حفظ هذه الكليات الخمسة[7]. ونعرفها بطريق الكتاب والسنّة والإجماع. فكلّ مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فُهم من الكتاب والسنّة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع الإلهي، فهي باطلة متروكة. وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي عُلم كونه مقصوداً بالكتاب والسنّة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا

---

(١) الغرياني، الحكم الشرعي، ص ٣١٣ ـ ٣١٩.

(٢) محمصاني، مقدمة، ص ٨٤؛ الجابري: محمد عابد، وجهة نظر ـ نحو إعادة بناء قضايا الفكر، ص ٦٠.

(٣) أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٩ ـ ١٠؛ أبو سليمان: عبد الوهاب إبراهيم ـ علي: محمد إبراهيم أحمد، دراسات في الفقه الإسلامي، ص ٤٢.

(٥) الرزقي، عامل الزمن في العبادات والمعاملات، ص ٥٥.

(٦) أو حفظ النسل. وهذه حكمة حرمة زواج المتعة. (البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٢١ ـ ١٢٤؛ الطوفي، رسالة في المصلحة، ص ٦٤).

(٧) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

يسمّى قياساً، بل مصلحة مرسلة. إذ القياس أصل معيّن. وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنّة وقرائن الأحوال وتفاوت الأمارات. لذلك تسمّى مصلحة مرسلة. وإذا فسّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها[1].

لو زدنا على هذه الخمسة حفظ الحرية أيضاً لكان أحسن. لأنه يدخل في إطار حفظ النفس والعقل تماماً. وأيضاً له ارتباط بالمقاصد الأخرى. وليست قيمته أقلّ من حفظ المال. وينال الإنسان هذا الحقّ منذ الولادة. إذن هي ملازمة للكرامة الإنسانية. فهي حقّ طبيعي وأغلى وأثمن شيء يقدّسه الإنسان ويحرص عليه. قال عمر بن الخطّاب لواليه عمرو بن العاص: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»[2]. فعلى الحاكم توفير الحريات بمختلف مظاهرها الدينية والفكرية والسياسية والمدنية في حدود النظام والشريعة[3]. وهناك من يقدّم حفظ المال على حفظ الحرية مدلّلاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾[4]. لأن الآية سحبت حرية التصرّف من السّفيه بالحجْرِ عليه في أمواله وذلك خوفاً من ضياعها والإسراف في الإنفاق منها وتبذيرها. فقيّدت حريّته بالحجر عليه حفاظاً على ماله. فالشريعة هنا راعت حفظ المال وقدّمته على حفظ الحرية.

ويدلّل أصحاب هذ الرأي أيضاً منع الإسلام أهل المذاهب الضّالّة والحركات الهدّامة من حرية نشر أفكارهم بين العامّة. وذلك صيانة لعقيدتهم من التشويش وحفظاً للدين، لأن حفظ الدين مقدّم على حفظ الحرية بل على سائر الحريات[5].

---

(١) الزحيلي، أصول الفقه، ص ٥١١.

(٢) الصالح، النّظم الإسلامية، ص ٤٦٣ وما بعدها؛ رضا، الفتاوى، ص ١٥٢٣/٤.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٣٩ وما بعدها؛ الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص ٢٤٨ وما بعدها.

(٤) النساء، ٥.

(٥) ابن زغيبة: عز الدين، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، دار الصفوة، القاهرة، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ط. ١، ص ٢٤٠.

إن منع الحرية لحفظ الدين مثل العقيدة معقول جداً، لكن ادّعاء أقدمية حفظ المال من حفظ الحرية مدلّلاً بمنع السفهاء من التصرّف غير معقول، لأن السفهاء لا يُقبلون إلاّ استثناء من الناس المتوسّطين. ولا يقدح الحكم الاستثنائي القاعدةَ العامة[1].

وتحدّث ابن عاشور عن مسألة الحرية ضمن كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية حيث خصص لها فصلاً جعل له عنوانا «مدى حرّية التصرّف عند الشريعة ومعنى الحرية ومراتبها». لكن لم يذكره بين المقاصد الخمسة[2]. ثم يذكر ضوابط المقاصد الشرعية الثلاثة، وهي: الثبوت، والظهور، والانضباط والاطّراد. ومعنى الثبوت معروف. ومعنى الظهور الاتضاح بين الفقهاء بالسهولة. والمراد بالانضباط أن يكون للمعنى حدّ معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه. وأما الاطّراد فأن لا يكون مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار[3]. وإذا نظرنا إلى الحرية بمعيار هذه الضوابط تدخل الحرية بين المقاصد الشرعية العامة.

وقد ثبت إقرار هذه الأنواع للمقاصد الشرعية عبر عملية استقراء النصوص والأحكام والأدلّة وعموم الجزئيات والتصرّفات الشرعية. لأنها معلومة من الدين بالضرورة. إذا اتّضح بعد كل هذا وتأكّد أن الشريعة إنما وضعت بقصد حفظ الناس في أحوال دينهم وحاجيات نفوسهم وسلامة عقولهم ونماء أموالهم وصون أعراضهم وحفظ حرّياتهم. وقد كانت هذه المقاصد عاملة على إثبات وتمكين مبدأ العبودية لله وحده، بمعنى أن يصير الناس في حياتهم عبيداً لله تعالى اختياراً كما هم عبيد له اضطراراً. إذن هذه المقاصد وسائل لتحقيق هذه الغاية[4].

وهذه المقاصد ثلاث مراتب: ضروريات وحاجيات وتحسينيات:

---

(١) وانظر أيضاً إلى المصلحة من الأدلة، ص ١٩٠.

(٢) وانظر أيضاً: ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص ١٥٩ وما بعدها؛ ابن زغيبة، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ١٧٩ وما بعدها.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥٠ ـ ٥٢.

(٤) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٢١.

١ ـ **المصالح الضرورية** التي لا بدّ منها لقيام واستمرار الوجود وحفظ هذه المقاصد. وتتمثّل في ناحيتين:

أ ـ ناحية إيجادها والمحافظة عليها والعمل في سبيل تواصلها وازدهارها.

ب ـ ناحية إبعاد عوامل زوالها بإبعاد المفاسد والمهالك الواقعة أو المترتّبة عليها.

٢ ـ **المصالح الحاجية** التي لا يتوقّف عليها حفظ المقاصد الستّة المذكورة، ولكن يحصل مع فواتها الضيّق والحرج والتعب(١).

٣ ـ **المصالح التحسينية** (أو التكميلية) التي لا يتوقّف عليها حفظ المقاصد أو المصالح الضرورية أو الحاجية، ولا يبطل بغيابها أمر الحياة ولا يلحق بزوالها الأذى والضيق والحرج، وإنما رعايتها متّفق عليها ومنسجمة مع مكارم الأخلاق ومحاسن العادات.

فيقدّم الضروري على الحاجي عند تعارضهما. لأن الضروري أصل. ويقدّم الحاجي على التحسيني عند التعارض. لأن الحاجي أصل له. والأصل يقدَّم على الفرع دائماً(٢).

وأمثلة كلّ من المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية كثيرة متعدّدة. نكتفي بذكر بعضها بياناً للمقصود وتذكيراً بالمطلوب(٣).

١ ـ تشريع الأحكام المتعلّقة بحفظ الدين على مستوى ضرورياته وحاجياته وتحسيناته؛ على نحو إعلان الشهادة وإقرار التوحيد وإقامة الصلاة وحجّ البيت وأداء النوافل وأحكام الطهارة... ومحاربة الابتداع والتزيّد والإلحاد والافتراء.

---

(١) عبد الرحمن، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، ص ٤٤ ـ ٤٦.

(٢) أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣؛ عبد الرحمن، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، ص ٤٩.

(٣) انظر في هذا الموضوع: الشاطبي، الموافقات، ص ٢/٧ وما بعدها؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٣٥٠؛ عبد الرحمن، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، ص ٤٦ ـ ٤٨؛ الخادمي، المصلحة، ص ١٠١.

٢ ـ تشريع الأحكام المتعلّقة بحفظ النفس فيما يخصّ كلّ من الضروريات والحاجيات والتحسينيات؛ بإقرار حرمة النفس وعدم دوسها وإزهاقها وبتحريم القتل وتشريع القصاص لإقامة الحياة ودوامها[1]، وبإباحة الصيد والتمتّع بالطيّبات وسنّ آداب الأكل والشرب، والدعوة لاجتناب خبائث الأطعمة والأشربة، والتزام الوسطية فيها دون تبذير أو تقتير. . .

٣ ـ تشريع الأحكام المتعلّقة بحفظ العقل فيما يخصّ كذلك كلّ من الضروري والحاجي والتحسيني؛ بالدعوة للتفكير في ملكوت الله تعالى وفي أغوار النفس وأسرارها[2]، وبالدعوة للتعلّم والتعليم وكذلك عبر تحريم الإسكار والمخدّرات وسنّ الجزاءات والحدود المناسبة لمن يرتكبها.

٤ ـ تشريع الأحكام المتعلّقة بحفظ النّسل أو العرض؛ مثل إقرار مبدأ الزواج والحثّ عليه وتيسير مؤنته[3]، وعلى نحو تحريم الزّنا وتحريم مقدّماته ومداخله[4]. وكذلك سنّ المهور والطلاق والكفالة بين الزوجين وآداب المعاشرة والفراق وما أشبه ذلك من الأمورالمساهمة في الحفاظ على النّسل وصيانة العرض.

٥ ـ تشريع الأحكام المتعلّقة بحفظ المال مثل الدعوة إلى الكسب والعمل الحلال والإنفاق المشروع وتحريم ضياع الأموال والثروات وتشريع الحدود والمعاملات ومنع بيع النّجاسات ومنع الاحتكار و لاكتناز والتقتير. . .

٦ ـ تشريع الأحكام المتعلقة بحفظ الحرية؛ مثل حرّية العقيدة[5] وحرية الفكر وحرية القول وحرية التصرّف وحرية النقد[6].

---

(١) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (البقرة ١٧٩).

(٢) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿وَفِي أَنفُسِكُم أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات ٢٠).

(٣) قال الرسول ﷺ في هذا الموضوع: «إن أعظم النكاح بركة أيسره مؤونة». (أحمد، مسند عائشة رضي الله عنها، ص ٦/ ٨٢).

(٤) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾ (الإسراء ٣٢).

(٥) قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ، قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾ (البقرة ٢٥٦)، وقال أيضاً: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس ٩٩).

(٦) رغب الإسلام في التفكير والنظر الطّليق والتأمّل في أسرار الكون للتوصّل بالعقل

المقصود بهذا الضابط أن لا تعود المصالح المتّخذة على المقاصد الشرعية بالإبطال والإزالة أو الإخلال والتحجيم. وقد يحصل ذلك بأربعة أمور:

أ ـ **التحلّل من بعض العبادات والتكاليف الشرعية**، بدعوى إمكانية حصول مقاصدها وأهدافها من جهات أخرى غير جهاتها ومن غير وسائلها ومسالكها. ومستند هؤلاء المدّعين «أن العبرة بالمعاني والجواهر لا بالمباني والوسائل والظواهر»[1].

ويجاب هؤلاء بأن الوسائل والكيفيات لها حكم مقاصدها، أي لا تحصل المقاصد المشروعة إلاّ بالتزام وسائلها المرادة شرعاً وإن لم تتّضح عللها وحكمُها. وهذا واضح جليّ لا سيّما في العبادات والمقدّرات.

ومن ادّعاءات هؤلاء أيضاً استحسان ارتكاب بعض المحظورات لإفضائه لتحقيق اللذائذ والمنافع كالذي يتعلّق بالزنا والسرقة، أو ضرورة إلغاء الحدود والزواجر للمحافظة على حرمة الإنسان وحقوقه، على نحو إلغاء عقوبة القصاص والقطع والرجم وما إلى ذلك من الادعاءات الباطلة الموهومة.

وأقلّ ما يقال في هذا الادعاء؛ أن الله أعلم بمصالح خلقه ومنافعهم، وأنه خلق الكون لحكمة وأغراض وفق نظام متقن وتناسق محكم. لذلك قال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾[2].

---

والمنطق إلى إثبات الصّانع وإثبات النبوّة وفَهم ما جاء به الأنبياء والرّسل. وجعل التفكير فريضة إسلامية. والآيات القرآنية المطالبة باستخدام الفكر كثيرة. ومن أجل تثبيت الدعوة إلى الفكر وإقرار أحكام العقل السّديد، ندّد الله سبحانه بالتقليد في أصول العقائد والشّرائع لتكون العقيدة عن وعي وإدراك وإذعان. وحرّية الفكر تستتبع حرّية الرأي والنقد والقول، والأمر بالمعروف وعدم إقرار المنكر والجهر دون خشية من أحد أو مخافة لوم لائم. فلا يكون النقد حقاً فقط. وإنّما هو واجب ديني أحياناً في ضوء مفاهيم الإسلام، وضرورة الحفاظ على أحكامه بدليل قوله ﷺ «الدين النّصيحة» (مسلم، ب. بيان أن الدين النّصيحة، ر. ٩٥، ص ١/ ٧٤)، وقوله ﷺ «أفضل الجهاد كلمة حقّ عند سلطان جائر» (أبو داود، ك. الملاحم، ب. الأمر والنّهي، ر. ٤٣٤٤، ص ٤/ ٥١٤).

(١) انظر: الندوي، القواعد الفقهية، ص ٥٥.

(٢) القيامة، ٣٦.

ب ـ **عدم استيفاء شروط الاجتهاد فهماً وتطبيقاً.** ويعنى بذلك أن تطبيق المرادات الشرعية من الأحكام متوقّف على مرحلتين:

أ ـ مرحلة فهم النصوص وأحكامها ومتعلّقاتها وقرائنها.

ب ـ مرحلة تطبيق الأحكام في الواقع المعيش.

وفي هذين المستويين لا بدّ من مراعاة مقاصد الأحكام. إذ أن المطلوب عند التطبيق ليس مجرّد التطبيق الآلي للأحكام. فالتطبيق الذي لا يستوفي شروطه وجدواه، لا يحقّق مقصوده المشروع، بل يحقّق عكس مقصوده ونقيض مراده. مثلاً: حكم قطع اليد بالنسبة إلى السارق ليس المقصود منه مجرّد القطع. بل من مقاصده ردع المعتدي وازدجار غير المعتدي. ومن أجل ذلك أجّل عمر رضي الله عنه حدّ القطع عام المجاعة. يقول الشاطبي في ذلك: «إن حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين»[1].

لذلك يجب أن تُعتَبر الشروط التالية[2] حتى تترسّم خطى الفقيه في تغيّر الأحكام وتطويرها وتجديدها بوجه عام، بما يجعلها ملائمة لظروف الأزمنة والأحوال والأمكنة وهي:

أ ـ الفهم التام لطبيعة الشريعة ومزاجها.

ب ـ إمعان النظر الشامل في أحكام الشارع جملةً. لأن كل شعبة من شعب الحياة تقتضي وضع قانون فيها، حتى يعرف مقصود الشارع منها، والخطوط التي يريد أن ننظّم وفق هذه الشعبة.

ج ـ الإدراك التام لأصول تشريع الشارع وإصداره الأحكام للأمة بالتأمّل على وجه شامل في وضعية الشريعة وخصائص أحكامها، حكماً حكماً... كيف أقام الشارع العدل والاتّزان في الأحكام؟ كيف راعى فيها الفطرة الإنسانية؟ ما هي الطرق التي جعلها فيها لدفع المفاسد وجلب المصالح؟ على أي أسلوب نظّم فيها المعلومات الإنسانية؟

---

(١) الاعتصام، ص ٢/ ٤٣٥.

(٢) انظر: ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

د ـ يختبر كل تغيّر في الأحوال والحوادث من ناحيتين: تحديد نوع الأحوال والحوادث في ذاتها وخصائصها والقوى التي تعمل فيها، وتحديد الوجه الذي قد حدثت فيه التغيّرات من وجهة نظر القانون الإسلامي، وما هو التغيّر الذي يقتضيه في الأحكام كل نوع من هذه التغيّرات.

ج ـ **سوء القصد والباعث**، ولئن أفضى في بعض الحالات إلى صحّة الأحكام قضائياً فإنه يؤوّل إلى البطلان وعدم الصحة ديانة. وذلك لانبناء الشريعة الإسلامية على مبدأ العبودية الذي ظلّ أعلى المقاصد وأرقاها[1]. وهذا يستوجب حسن القصد وإخلاص النيّة. قال تعالى في هذا الموضوع: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[2]، وقوله ﷺ «إنما الأعمال بالنيّات»[3]، ومثل القاعدة الفقهية «الأمور بمقاصدها»[4]. ومثال ذلك ما فعل المقاتل المرائي الذي لم يقصد من قتاله إلاّ الشهرة والرّفعة والرّياء ولم ينو الجهاد في سبيل الله أو الاستشهاد[5].

د ـ **عدم قصر المصلحة على إحدى الدّارين فقط**: إن النظرة الإسلامية للوجود تنبني على أساس اعتبار الرّبط بين الحياة الدنيا والحياة الأخرى. ذلك فضلاً عن كون الحياة الدنيا دار الابتلاء والجهاد والكدح[6]، ومزرعة للآخرة الدائمة وممرّ للحياة الأبدية عند الله تعالى. إذ ليست الدنيا هدفاً في حدّ ذاتها، فرغم حصول بعض المصالح واللذائذ الجائزة. وبناء عليه فإن ميزان المصالح يتحدّد على أساس استحضار كلّ من الدّارين معاً. إذ لا يجوز ولا يليق أن تقصر المصلحة على الدنيا دون الآخرة، كما ذهب إلى ذلك المادّيون. فميزان المصالح في الشريعة الإسلامية مضبوط بحياتي الدنيا والآخرة معاً. بل النظرة

---

(١) الخادمي، المصلحة، ص ٧٦ ـ ٨١.

(٢) البيّنة، ٥.

(٣) البخاري، ك. بدء الوحي، ب. كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ص ١/ ٢.

(٤) انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٥) الندوي، القواعد الفقهية، ص ٣٥٠؛ الخادمي، المصلحة المرسلة، ص ٩٥ ـ ١٠٠.

(٦) لأن الحياة انبنت على أساس الابتلاء والعمل والمجاهدة.

إلى مصالح الدّنيا محكومة بسلامة مصالح الآخرة. لذلك لا اضطراب بينهما[1]. أما إذا استحال الأمر بأن لا مهرب من التفويت في إحدى المصلحتين، فإن الأمر يتّجه إذن إلى تفويت الني هي أدنى للحفاظ على التي هي أوكد. وذلك بتقديم مصلحة الآخرة على مصلحة الدنيا. هذا لارتكاب أخفّ الضررين ودرءاً لأعظم المفسدتين[2]. لأن الانحرافات والمنزلقات التي عرفتها الفلسفات والمذاهب الضّالّة إنما كانت بسبب قصر المصالح على الحياة الدنيا دون الآخرة أو على معنى من معانيها دون جميع المعاني. فأدّى الأمر بأصحابها إلى الانغماس في المادية والحيوانية دون أن يُولُوا الاهتمامَ والعنايةَ بما يتعلّق بالروحانيات والعقائد والأخلاق[3].

# المبحث الثالث
# مراعاة مراتب التعليل في الأحكام الشرعية

يجب مراعاة الأدلة الشرعية على حسب قوتها في الاستدلال وترك المسائل الخلافية والعمل بما أُتّفق عليه[4]. وهذا يبدأ من الكتاب والسنّة... وينتهي بالدليل الآخر. وبفهم الموضوع جيّداً يمكننا فهم ارتباطه بالأدلّة المناسبة له. وبمراعاة هذا الضابط لا تختلط مستويات الأدلة الشرعية. فمثلاً لا يمكن اعتبار المصلحة مع النص، أو لا يمكن اعتبار العرف مع الإجماع... وهكذا لا نترك الدليل الأقوى لنعمل بالدليل الأضعف.

إذن معنى مراعاة مراتب التعليل ليس تعارض الأدلّة الشرعية. لأن التعارض تَقَابُلُ دليلين متساويين على وجه يمنع كل منهما مقتضى الآخر[5]. بل هي درجة قوّة الأدلّة الشرعية على حسب مراتبها. والفائدة من معرفتها أن لا يكون خلطاً في معرفة المقاصد الشرعية. إذن ما هي الأدلّة بدورها؟ هي:

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ص ٢/ ٢٥.

(٢) «يُرتكب أخفّ الضّررين»، قاعدة فقهية، (انظر: الندوي، القواعد الفقهية، ص ٣٥٠).

(٣) الخادمي، المصلحة، ص ٨٢ ـ ٨٥.

(٤) رضا، الفتاوى، ص ١/ ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(٥) بدران، أدلّة التشريع المتعارضة ووجوه الترجيح بينها، مطبعة شباب الجامعة، ص ٢١.

١ ـ **القرآن الكريم**. هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي والحقوق الإسلامية، والمصدر الأساسي لأحكامها. وكل ما يأتي بعده إنما هو في الحقيقة متفرّع عنه، ومبني عليه ومستمد من روحه[١]. وهو النصّ المتواتر في المصحف العثماني المجمع عليه وحده. ولا تقوم بما في غيره حجّة ملزمة. وهو اللفظ والمعنى جميعاً لا ينفصل أحدهما قط عن الآخر فيما يطلق عليه اسم «قرآن». والنصّ القرآني يُنسخ بالقرآن وبالسنّة المتواترة. ولا ينسخ بغيرهما. والسنّة الصحيحة كلها تُفصِّل مجمله وتخصّص عامّه وتقيّد مطلقه وتأتي بما فيه بزيادة عمّا فيه أحياناً.

٢ ـ **سنّة رسول الله ﷺ** الصحيحة. هي المصدر الثاني للتشريع. وتثبت صحّتها إذا كانت حديثاً متواتراً أو مشهوراً استفاضت روايته بين أيدي الثّقات بعد عصر الصحابة، وتلقّاه معظم العلماء بالقبول، ولم يطعن فيه واحد من الأئمة المعتبرين، بالوضع والانتحال، وذلك مثل أحاديث رجم الزاني المحصن[٢].

وأما خبر الواحد فإنه يجب قبوله أيضاً إذا استوفى شروط صحة الرواية المتّفق عليها بين ذوي المناهج جميعاً، بأن يكون راويه ـ في كل طبقة ـ مسلماً، عاقلاً، ضابطاً لما يرويه، غير متّهم بما يطعن في عدالته من زندقة أو سفه أو بدعة تحمله على الكذب أو شهرة الكذب. فإذا استوفى هذه الشروط فإنه يجب الالتزام به، كما نلتزم بالمتواتر والمشهور دون نظر بعد ذلك إلى أي اعتبار آخر من مخالفته لظاهر القرآن، أو لما يراه الفقيه قواعد شرعية أو لما يطلق عليه «إجماع أو عمل أهل المدينة» أو لوروده فيما تعمّ به البلوى، أو مخالفة راويه للعمل به، أو لكونه غير فقيه، أو لمخالفته القياس. أما إذا اختلفت أخبار الآحاد في المسألة الواحدة فإنه يرجع إلى مقياس الشافعي في ذلك. وهو:

١ ـ أن يكون أحدهما ناسخا والآخر منسوخا.

---

(١) الدواليبي، المدخل، ص ٢٩.

(٢) قال عمر: «لقد خشيت أن يطول بالنّاس زمان حتى يقول قائل: لا نجد الرّجم في كتاب الله فيضلّوا بترك فريضة أنزلها الله، ألا إن الرّجم حقّ على من زنى وقد أحصن، إذا قامت البيّنة أو كان الحمل أو الاعتراف» (الخباري، ك. الحدود، ب. الاعتراف بالزّنا، ص ٨/ ٢٥).

٢ ـ نعمل بأثبت الروايتين. فإن تكافأتا نقبل أشبه الحديثين بكتاب الله وسنة نبيّه[١]، أو يرجع إليه قبول المرسل أو عدم قبوله على حسب ما ذكره من تفصيل. وبعد هذا فإنّه يجوز نسخ السنّة بالسنّة وبالقرآن الكريم أيضاً، ولا تنسخ بغيرهما قطّ، كما يجوز تخصيصها وتقييدها وبيان مجملها بسنّة أخرى صحيحة لا فرق في ذلك جميعه بين متواتر ومشهور وخبر آحاد ما دام الحديث تصحّ روايته عن رسول الله ﷺ، كما يرجع إلى اللغة واستعمالاتها في فهم المراد من ألفاظ نصوص القرآن والسنّة، مع ترجيح ما يؤدي البحث إلى ترجيحه من ذلك دون قطع بتخطئة المرجوح المحتمل.

٣ ـ يمكن **الإجماع** على أن يكون مصدراً تشريعياً ثالثاً بعدهما. لأن الإجماع في المعلوم من الدّين بالضرورة. قد استقرّ في أمور لا زيادة فيها ولا نقصان. وهي غير قابلة للنسخ أو التعديل. ثم هو ـ في نهاية الأمر ـ يرجع في حقيقتها إلى النصوص المتواترة القولية والعملية.

٤ ـ **والقياس** مصدر تشريعي رابع. ولا ينبغي اللجوء إلى القياس إلاّ فيما ليس فيه نصّ خاص من القرآن أو السنّة الصحيحة، فإذا ما لجأنا إلى القياس لم يجز تركه إلاّ للاستحسان.

ويترك القياس في إحدى الحالتين التاليتين:

أ ـ أن يخالف عرفاً شائعاً بين الناس محقّقا لمصلحتهم. فينبغي تركه عندئذ للعرف بشرط أن لا يخالف العرف نصاً خاصاً في القرآن أو السنّة وأن يكون متماشياً ـ على وجه العموم ـ مع مقرّرات التشريع الإلهي وأهدافه.

ب ـ إذا كان اتّباع القياس مؤدياً إلى فوت مصلحة يقينية أو راجحة من المصالح التي أقرّ الشارع مراعاتها، فلا بأس بعد ذلك بأن نطلق على ترك القياس «استحساناً».

٥ ـ ينبغي تحكيم **المصلحة** في كثير من الأحكام ببنائها على الذي لم تشهد له نصوص خاصة بالاعتبار أو بالإلغاء[٢]. ويأتي ذكرها في المرتبة الخامسة

---

(١) الشافعي، الأم، ص ٧/ ١٧٧؛ بلتاجي، مناهج التشريع، ص ٧١٦.

(٢) بلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، ص ٢/ ٩١٣ ـ ٩١٧.

بسبب كثرة استعمالها.

إذن لا تفوت مصلحة مهمة بتاتاً. فإن تعارضت مصلحتان ولم يكن الجمع بينهما، يتمّ ترجيح إحداهما على الأخرى بالنظر إلى قيمتهما. فتُقَدَّم التي يراها الشارع حسب أهميتها... من تقديم ما يحفظ الدين على ما يحفظ النّفس، وتقديم ما يحفظ النفس على ما يحفظ العقل... إلخ[1]. للاستدلال على نظام الكليات. وأما نظام الكليات فهو:

١ ـ مشروعية الجهاد في سبيل الله، فقد دلّت على أن مصلحة حفظ النفس متأخرة عن حفظ الدّين. ولذا شُرعت التضحية بها في سبيله.

٢ ـ ما أجمع عليه المسلمون من جواز شرب المسكر أو ما يضرّ بالعقل إذا تعيّن ذلك للخلاص من هلاك غالب الوقوع، فقد دلّ على أن مصلحة حفظ العقل متأخرة عن حفظ النفس. ولذا شُرعت التضحية بها من أجل حفظ النفس.

٣ ـ ما تمّ الإجماع عليه من أنه يشترط لجلد الزّاني أن لا يتسبّب عنه إتلاف له أو لبعض حواسّه أو قواه العقلية. فقد دلّ ذلك على أن مصلحة حفظ النسل متأخّرة عن مصلحة حفظ العقل.

٤ ـ ما ورد من صريح النهي عن اتّخاذ الزنا وسيلة للكسب، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[2]، فقد دلّ على أن مصلحة المال وكسبه متأخّرة عن مصلحة حفظ النسل[3].

إذن الأهم هو الدين، ثم النفس، ثم العقل، ثم النسل، ثم المال. وأما دور الحرية فيأتي بعد النسل قبل المال. لأننا لا نستطيع أن نفتي بالزّنا في مقابلة الحرية. لكن كل الناس يدفع ماله للحرية[4].

فالترتيب بهذا الشكل بين الكليات الستة محلّ إجماع[5] ومرتبة الإجماع موافقة لإجماع الأئمة.

---

(١) عبد الرحمن، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٢) النور، ٣٣.

(٣) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٤) وانظر أيضاً المصلحة، ص ١٨٥؛ واعتبار المقاصد، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٥) البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٥٠؛ السّعيد: عبد العزيز بن عبد الرحمن، الاجتهاد ورعاية المصلحة ودرء المفسدة في الشريعة الإسلامية، ص ٤٤.

والمصلحة باعتبار قوّتها في ذاتها وتوقّفُ الحياة عليها تكون من ضروريات وحاجيات وتحسينيات. فيقدّم الضروري على الحاجي عند تعارضهما، لأن الضروري أصل. ويقدّم الحاجي على التحسيني عند التعارض، لأن الحاجي أصل له. والأصل يقدّم على الفرع[1].

أما إذا كانت مصلحتان في رتبة واحدة كما لو كانت كلتاهما من الضروريّات أو الحاجيّات أو التحسينيّات، فينظر؛ فإن كان كل منهما متعلّقاً بكلّيّ على حدة، جُعل التفاوت بينهما حسب تفاوت متعلّقاتها، فيقدّم الضروري المتعلّق بحفظ الدين على الضروري المتعلّق بحفظ النفس وهكذا. . . أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان متعلّقتين بكلّيّ واحد، كالدّين أو النفس أو العقل، فعلى المجتهد أن ينتقل حينئذ إلى الجانب الثاني من النّظر، وهو كما قلنا؛ جانب النظر إليهما من حيث مقدار شمولهما.

وبيان ذلك؛ أن المصالح وإن اتّفقت فيما هي مصلحة له، وفي مدى الحاجة إليها، ولكنها كثيراً ما تختلف في مقدار شمولها للناس ومدى انتشار ثمراتها بينهم. فيقدّم حينئذ أعمّ المصلحتين شمولاً على أضيقهما في ذلك. إذ لا يعقل إهدار ما تتحقّق به فائدة جمهرة من الناس، من أجل حفظ ما تتحقّق به فائدة شخص واحد أو فئة قليلة من الناس، على أن الفرد لا يتضرّر بترجيح مصلحة الجماعة عليه، لدخوله غالباً فيهم. مثلاً: ترجيح مصلحة حفظ عقول الناس من الزيغ على مصلحة الفرد في ممارسة حرية الرأي والكتابة عند تعارضهما. لأن الأُولى أعمّ أثراً وشمولاً من الثانية.

وبتعبير آخر: لأن المفسدة المترتّبة على إهمال المصلحة الأولى أشدّ خطراً من المفسدة المترتّبة على إهمال الثانية، لسعة انتشار تلك دون هذه، مع العلم بأن كلا المصلحتين في رتبة الحاجيات. وكذلك ترجيح الانشغال بتعليم وفق الشريعة الإسلامية على الانشغال بما وراء الفروض من نوافل العبادات. لأن الأول أشمل فائدة من الثاني.

---

(١) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٧٩؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٥٧؛ الخادمي، المصلحة المرسلة، ص ١٠١.

والخلاصة أنه لا بدّ لاعتبار المصلحة من شرط أساسي: هو رجحان الوقوع. ثم هي تتدرّج في مراتب من الأهمية الذاتية، ممثّلة في مراتب الكليّات الستّة، وفي الوسائل الثلاث لإحرازها، وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات. ثم تندرج بعد ذلك حسب درجة شمولها وسعة فائدتها. فعلى ضوء هذا الترتيب تتصنف عند التعارض، ويرجّح البعض منها على الآخر[1].

٦ ـ ويتقدّم **الاستحسان** على المصلحة. لأنه يتقدّم على القياس بقوّته بترك ظاهر القياس. ووجه تقدُّمه مراعاة مصلحة الأفراد والجماعة. لكن القياس أسلم في الاستعمال وأكثر من الاستحسان، وأيضاً القياس أقوى من المصلحة. إذا تقدّم الاستحسان على القياس فيتقدّم أيضاً على المصلحة.

٧ ـ وتتقدّم **الذريعة** على الاستحسان والقياس والمصلحة والعرف، لأنها ظاهرة في حلّها وحرمتها بصفة كونها وسيلة إليها. ويأتي بعدها الاستحسان، ووجه تأخّرها عن الاستحسان والقياس والمصلحة قِلّةُ استعمالها في دور التشريع، بصفة دليل شرعي.

٨ ـ ويتقدم **العرف** على رأي الصحابي. لأنه استحسان العموم بالمقارنة إلى الأفراد. لكن العرف يتأخّر من المصلحة. لأن عرف الناس دليل في الشريعة الإسلامية ما دام ينفع ويصلح لهم، وإلاّ فلا.

٩ ـ ويتقدّم **الاستصحاب** على شرع من قبلنا بشرط أن يتحمّل الاستصحابُ المصالَح، وإلاّ فلا. لأن شرع من قبلنا ترجيح الشارع تعالى على العباد ولو كان في القديم.

إذن ترتيب الأدلّة الشرعية عند التعارض بدورها، الكتاب والسنّة والإجماع والذّريعة والاستحسان والقياس والمصلحة والعرف والاستصحاب وشرع من قبلنا.

ولا داعي لذكر مراتب الأدلّة السابقة في بداية الباب الثاني ـ تأصيل التغيّر في الشريعة الإسلامية ـ بسبب المعلومات الكافية هناك، وثانياً لا أهميّة لها بين الأدلّة الشرعية المعروفة المشهورة كثيراً.

---

(١) عبد الرحمن، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، ص ٤٨ ـ ٥٢؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٤.

# الباب الثالث : تطبيق التغيّر في الشريعة الإسلامية

## الفصل الأول

### المبحث الأول
العبادات

### المبحث الثاني
المعاملات

### المبحث الثالث
المستجدّات

#### المطلب الأول
**المستجدّات الاقتصادية**

- I– التّأمين
- II– اليانصيب
- III– البورصة
- IV– زكاة أوراق البنكنوت وأسهم الشركات والسندات

#### المطلب الثاني
**المستجدّات الطبّية**

- I– التلقيح الصناعي وطفل الأنبوب
- II– الموت المريح
- III– إسقاط الحمل
- IV– الحقن والصيام
- V– تلقيح الزوجة من ماء زوجها الميّت
- VI– جراحات التجميل
- VII– تشريح الموتى
- VIII– تحويل الجنس
- IX– نقل العضو وزراعة الأعضاء
- X– تحديد النسل وتنظيمه

#### المطلب الثالث
**المستجدّات التكنولوجية**

- I– الواسطات الجديدة للذبح
  - 1– الصعق الكهربائي .
  - 2– إماتة الحيوان بغاز ثاني اكسيد الكربون
  - 3– الطريقة الأنجليزية (خرق جدار الصدر من بين الضلعين الرابع والخامس)
  - 4– طريق التخدير
  - 5– ضرب الرّأس بمسدّس
- II– اللحوم المحفوظة في العلب
- III– صيد البندقية
- IV– الصورة
- V– وسائل الإعلام
- VI– مكبّر الصوت
- VII – الأخبار البرقية
- VIII– السفر
- IX– الصلاة في وسائل النقل الجديدة
- X– الصوم والأكسيجين الصّناعي
- XI– استعمال الأوراق المكتوبة بالعربية

#### المطلب الرابع
**المسائل الأخرى من المستجدّات**

- I– التصفيق
- II– هدايا الجرائد
- III– الحقوق المعنوية
- IV– التدخين
- V– التمثيل السينمائي

## الفصل الثاني

### المبحث الأول
علوية النصّ في الأحكام الشرعية

### المبحث الثاني
اعتبار المقاصد في الأحكام الشرعية

### المبحث الثالث
مراعاة مراتب التعليل في الأحكام الشرعية

# الخاتمة

# الخاتمة

إن موضوع التغيّر والثّبات يعدّ من الخصائص المميّزة للمنهج الإسلامي دون سائر المناهج الأخرى. بل هي الخصيصة البارزة لرسالة الإسلام والتي لا توجد في شريعة سماوية سابقة ولا وضعيّة. فالشّرائع السماوية قبل الإسلام يغلب عليها جانب الثّبات. لأنها كانت مرحلية لزمن خاص ولقوم مخصوصين، فلم تكن بحاجة إلى القابلية للتغيّر ومواءمة الظروف المستقبلة. وأما الشرائع الوضعية فيغلب عليها عادة جانب القابلية للتغيّر المطلق. ولهذا نراها في تغيّر دائم دون استثناء في كل جوانب الحياة، بل إن مواثيقها ودساتيرها أيضاً يلحقها التغيّر والتبديل. أما الإسلام الذي ختم الله به الرسالات السماوية، فقد ميّزه الله تعالى بأن جمع فيه عنصري الثبات والتغيّر معاً. وهذا يعدّ من روائع الإعجاز في هذا الدين، حتى يساير في تشريعاته الزمن وتطوّراته، ويكون بذلك صالحاً لكل زمان ومكان. إن أحكام الشريعة الإسلامية ليست جميعها ثابتة حتى تصاب الحياة بالجمود والركود. وليست كل قواعدها مرنة فتصاب الحياة بالتميّع والانحلال. بل إن أحكام الشريعة مصاغة في توازن محكم ودقيق. فجانب منها ثابت. لأنه الأصل والمعتمد الذي يكفل مصالح العباد ويُحقّقها. وجانب آخر قابل للتطوّر والتغيّر حتى لا تصاب الحياة بالعقم، ويكون في ذلك حرج وضيق على العباد. وهذه ميزة الدين الإسلامي. بينما غيره من الأديان والمذاهب الوضعية فإنها لا تستقرّ على حال بل تجنح تارة إلى اليمين وتارة إلى اليسار.

إن التشريع الإسلامي، يهدف إلى إقامة المجتمع الإنساني الفاضل المتكامل وفق مبادىء الإسلام وأخلاقه. ومن هنا تنشأ صفة الثّبات في التشريع. وهذا المجتمع متفاعل مع حركة التاريخ في العالم ومتجاوب مع الحاجات المتجدّدة. ومن هنا تنشأ صفة المرونة التي تيسّر للمجتمع أن يتطوّر ويستجيب

للمتغيّرات الحاصلة في داخله وفي العالم على أساس الانتقاء وليس على أساس الاستجابة لكلّ المتغيّرات دون اعتبار لمقتضيات الثّبات. ومن هنا تختلف الشريعة عن القوانين الوضعية. لأن هذه الأخيرة تنظّم المجتمع انطلاقاً من الاعتراف بجميع المتغيّرات، فلا تستقرّ على قاعدة ثابتة.

إن الأحكام التي جاء بها الدين الحنيف لا تقبل التغيّر في أصولها. إنما يقع التغيّر في علم الإنسان بها واستنباطه منها، وتطبيقه لها على ما يستجدّ من الجزئيات. وبما أن الشريعة كاملة رفيعة المستوى لا يشوبها نقص ولا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، فهي مصونة من الارتداد إلى النقص أو الارتطام في هوّة الفساد، وإلاّ كان ذلك نقصاً من مستواها؛ كما هي غير قابلة لارتقاء إلى أعلى منها، لأن هذا الأعلى غير موجود. ذلك بأنها من كتاب الله العزيز، وهو كلام الله القديم بلفظه ومعناه. فلا يمكن أن يكون الكلام إلهياً إلاّ إذا كان كاملاً ومشتملاً على جميع الأحكام. فالأحكام التي نصّ عليها القرآن واستُمدّ منها إجماع المسلمين لا يمكن أن يقع فيها تغيّر أو تغيير. ولن تحتاج لذلك، لأنها ستظلّ صالحة لكل زمان ومكان. فيقرّر أن هذه الصلوحية تحتمل أن تُصوَّر بكيفيتين:

١ ـ أن الشريعة قابلة بأصولها وكلياتها للتطابق مع مختلف الأحوال بحيث تساير أحكامها بمختلف المستجدّات دون حرج ولا مشقّة ولا عسر.

٢ ـ أن يكون اختلاف أحوال العصور والأمم قابلاً للتشكيل على نحو أحكام الإسلام دون حرج ولا مشقّة ولا عسر، كما أمكن للإسلام تغيير بعض أحوال الأمم التي اعتنقته.

لكن وصف الأحكام الشرعية بأنها تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان على عمومها غير سليم وبإطلاقها غير مستقيم. إنما الأحكام القابلة للتغيّر، هي الأحكام التي تتغيّر بتغيّر العوامل مثل فساد الأخلاق، وهي الأحكام غير المنصوص عليها. لذلك لا بدّ من التمييز في الشريعة الإسلامية ما بين القواعد العامة التي لا تقبل التغيّر ولا التبديل، وبين التطبيقات للأحكام التفصيلية على تلك القواعد العامة. لأن أصول الشريعة والأحكام التعبّدية والمقدّرات الشرعية لا تقبل التبديل مطلقاً، كحرمة المحارم ووجوب التراضي في العقود وضمان

الضّرر الذي يلحقه الإنسان بغيره، وسريان إقراره على نفسه وعدم مؤاخذة بريء بذنب غيره. وهذا يجعل مبدأ تغيّر الأحكام أقرب إلى نظرية المصالح المرسلة بالمقارنة إلى نظرية العرف. لأن التغيّرات تتحقّق حسب مصالح المجتمع.

والحق إن الأحكام الشرعية التي تتبدّل بتبدّل الزمان مهما تغيّر بتغيّره، فإن المبدأ الشرعي فيها واحد. وهو إحقاق الحق وجلب المصالح ودرء المفاسد وتحقيق ما فيه نفع المجتمع الإسلامي في ضوء مبادىء الإسلام وقواعده العامة. وعلى هذا فإن المبدأ الشرعي باقٍ لا يتغيّر. وليس في النهاية تبدّل الأحكام إلاّ بتبدّل الوسائل التي يتحقّق بها مراد الله في الأرض. وذلك لأن الأساليب لم تضبطها الشريعة ضبطاً كاملاً، بل بقيت مطلقة وعامة حتى يبقى للعقل البشري مجال يعمل فيه ويكون متجاوباً مع زمانه ومع ظروفه. إذ ليس هو من أساسه إلاّ تطبيقاً لأوجهٍ متعدّدةٍ لحكم ثابت. وأيضاً يكون الثبات في الأصول والكليات، وأما التغيّر ففي الفروع والجزئيات. ويكون هذا في مجال الاجتهاد، وفي نطاق النصوص المحتملة. وهو ما يؤيّد القول بعدم جواز تبديل الأحكام الثابتة بالنصّ مثل أحكام العبادات. لأنه بالتأمّل فيما نُقل عن الصحابة (ولا سيما في عهد الخليفتين أبي بكر وعمر) والتّابعين وبعض الأئمة بتجاوز بعض الأحكام كمنع عطاء المؤلّفة قلوبهم، نجد أنه ليس فيه تبديل ولا خروج على تلك النصوص. لكنهم قد قاموا بما تقتضيه حال الزمان والمكان بقدر الإمكان.

على كل حال يجب أن نلتفت إلى دور التغيّر في الاستنباط. لأن إهمال ذلك يُنتِج الابتعاد عن الدين (ابتعاد المجتمع عن الدين) والعسر والحرج للمكلفين.

وإذا سلّمنا بفكرة التغيّر في الأحكام الفقهية، فإن من المؤكّد أن هذه الفكرة سوف تمكّننا من وضع قوانين مختلفة تنظّم حياتنا المعاصرة، وفقاً لروح العصر ومتطلّباته. نعتمد فيها على النصوص الواردة في القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، ثم نتخيّر من آراء الفقهاء ما يلائم حاجاتنا المعاصرة ومشكلاتنا المستجدة. فإذا ضاقت آراء الفقهاء في بعض الأحكام لظهور مشكلات جديدة

أو لتغيّر الظروف في بعض ما قرّروه من أحكام فإنه من المؤكّد أن الفقهاء المعاصرين قادرون على توليد أحكام جديدة من خلال رؤية جديدة للنصوص الثابتة، أو استحداث أحكام مناسبة لروح العصر وفق قاعدة المصالح المرسلة.

لو كان عنوان الأطروحة «المرونة في الشريعة الإسلامية» أو «التطوّر في الشريعة الإسلامية» لما يتغيّر المحتوى كثيراً. لأن مجال الموضوع مجال الاجتهاد.

وأما النتائج التي وصلت إليها فهي:

١ ـ الشريعة الإسلامية صالحة لكل عصر من جهة المتطلّبات والمستجدات. لأنها تحوي مصادر غنية وكافية. لا يمكن استغناء البشرية عنها. لكن لا بدّ من التغيير في الأحكام المتغيّرة حسب الظروف مع مراعاة الضوابط وترك الثوابت في مكانها.

٢ ـ أغلبية مصادر الشريعة الإسلامية إلهية، لكنها مرنة وقابلة للاجتهاد. وهذا يُمكّن من تأويل المصادر وتفسيرها حسب الظروف، وبما يستجيب مع السرعة.

٣ ـ لا يمكن تجاهل عوامل التغيّر في الشريعة الإسلامية وعدم اعتبارها. لأنها مرتبطة بشروطها وجوداً وعدماً. فلما تأتي الشروط تأتي العوامل مع نتائجها.

٤ ـ يوجد مسلكان متضادّان بخصوص شروط التغيّر وضرورته:

أ ـ المسلك الذي يحتكم إلى العقل ولا يلتفت إلى النص.

ب ـ المسلك الذي يكتفي بالنقل.

والأصل هو الاعتدال. لأن الأحكام تتغيّر بتغيّر شروطها. والعقل لا يستطيع أن يحكم بعيداً عن النصوص، كما يجب اعتبار المقاصد الشرعية والضوابط في تغيّر الأحكام، وإلاّ تكون الأحكام الجديدة خارج الشريعة الإسلامية. لذلك يجب:

أ ـ وجود القرينة التي تشير إلى أن النصّ غير دائم أو لا يجب اتّباعه.

ب ـ كون التطبيق المستمدّ من النص يمثّل أحد الاحتمالات التي تفهم منه.

ج ـ انعدام العلّة التي كانت سبب وجود الحكم أو رفعه.

٥ ـ ليست الأحكام الشرعية في نفس المستوى من جهة التطبيق؛ فبعضها واجب، وبعضها مندوب وبعضها حرام، وبعضها مكروه، وبعضها مباح. وهذه الخاصية توسّع مجال التغيّر.

٦ ـ تدخل أغلبية أحكام المعاملات في إطار التغيّر. وهي الأحكام الاجتهادية والأحكام الوسائلية والأحكام الخاصة في التشريع والأحكام المثالية والأحكام المؤقّتة والأحكام المستندة إلى تطبيق السلف.

٧ ـ أمثلتنا في الأطروحة تشير إلى أن الأحكام المتغيّرة متوفّرة في تاريخ التشريع الإسلامي بكثرة. وكان بالإمكان إيثار إيجاد الحلول لها بإعمال الاجتهاد، إلاّ أن الجمود والتعصّب المذهبي يمنعان من ذلك. لذلك ينبغي أن تكون النظرة إلى المستجدات وما تتطلّبه من تشريعات فوق المذاهب الفقهية (طبعاً مع ضوابطها) تيسيراً للحلول.

٨ ـ جاءت الشريعة الإسلامية لتيسير الحياة لا لتعسيرها أو إيقافها. ولها إطار شامل. إذن يجب اجتماع المختصّين لحل المشاكل كلها. وستوجد الحلول المناسبة لكل متطلّب، ولا يبقى شيء خارجها. وهذا حلّ شوري من داخل الشريعة الإسلامية.

٩ ـ اتّفق الجمهور على أن التغيّر موجود في الشريعة الإسلامية. لكنهم اختلفوا في حدوده وإطاره. وكان هذا على الرغم من عدم احتواء المصادر الشرعية شيئاً باسم التغيّر إلى زمن القرافي، بل حتى إلى زمن أبي سعيد الخادمي. لكن الأحكام تغيّرت في أزمانهم، مثل سقوط سهم المؤلّفة قلوبهم. لأنهم رأوا أن هذا الموضوع يقع في إطار الأدلّة الشرعية التي لا تتغيّر حقائقها على الزمن.

١٠ ـ تظهر أهمية التغيّر عند الشارع تعالى لإحسان التعبّد وإتمام مكارم الأخلاق فقط. لأن الغاية الأصلية من الأحكام الشرعية تجتمع وتتّحد في هذين الهدفين.

١١ ـ أردتُ أن أُثبِت أن الحقّ في الحرية مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية التي لا تقلّ أهمية عن الكليّات الخمسة.

# الفهارس

١ ـ فهرس الآيات
٢ ـ فهرس الأحاديث
٣ ـ فهرس الآثار
٤ ـ فهرس الأعلام
٥ ـ فهرس الجماعات والقبائل
٦ ـ فهرس الأماكن والبلدان
٧ ـ فهرس القواعد
٨ ـ فهرس المصطلحات الفقهية والأصولية والمقاصدية
٩ ـ فهرس المصطلحات القانونية
١٠ ـ فهرس المصادر والمراجع
١١ ـ فهرس المواضيع

# ١ ــ فهرس الآيات القرآنية


| الآية | رقمها | السورة | رقمها | الصفحة |
|---|---|---|---|---|
| ـ الحمد لله . . . | ١ | الفاتحة | ١ | ٩٧ |
| ـ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً . . . | ٢٩ | البقرة | ٢ | ١٣٣ |
| ـ أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض؟ | ٨٥ | البقرة | ٢ | ٤١ |
| ـ وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت . . . | ١٢٨ | البقرة | ٢ | ٦٥ |
| ـ وكذلك جعلناكم أمة وسطاً . . . | ١٤٣ | البقرة | ٢ | ٢٢٤، ٥٣ |
| ـ إنا لله وإنا إليه راجعون | ١٥٦ | البقرة | ٢ | ٩٧ |
| ـ الطّلاق مرّتان فإمساكٌ بمعروف . . . | ٢٢٩ | البقرة | ٢ | ١٩٦ |
| ـ ولكم في القصاص حياة . . . | ١٧٩ | البقرة | ٢ | ٢٧٤ |
| ـ لعلكم تتقون | ١٨٣ | البقرة | ٢ | ٢٣٧ |
| ـ لا إكراه في الدّين قد تبين الرشد من الغيّ | ٢٥٦ | البقرة | ٢ | ٢٧٤ |
| ـ إنما حرّم عليكم الميتة | ١٧٣ | البقرة | ١٣٤ | ٢٢١ |
| ـ وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به . . . | ٢٢٥ | البقرة | ٢ | ٧٢ |
| ـ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر | ١٨٥ | البقرة | ٢ | ٦٧، ١٨٦، ٧٠ |
| ـ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل | ١٨٨ | البقرة | ٢ | ١٣٤، ٧٤ |
| ـ يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود . . . | ١ | المائدة | ٥ | ٧٤، ١٣٤، ٢٦٠ |
| ـ ويسألونك ماذا ينفقون . . . | ٢١٩ | البقرة | ٢ | ١٥٨ |
| ـ الله ولي الذين آمنوا . . . | ٢٥٧ | البقرة | ٢ | ٥٤ |
| ـ كتب عليكم الصيام . . . | ١٨٢ | البقرة | ٢ | ٢٦٧ |

| الآية | رقمها | السورة | رقمها | الصفحة |
|---|---|---|---|---|
| ـ وأحل الله البيع وحرم الربا | ٢٧٥ | البقرة | ٢ | ٧٤، ٢٦٧ |
| ـ واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين . . . | ٢٨٢ | البقرة | ٢ | ١٠٣ |
| ـ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا | ٢٨٦ | البقرة | ٢ | ٧٢ |
| ـ واعتصموا بحبل الله . . . | ١٠٣ | آل عمران | ٣ | ٥٥ |
| ـ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم . . . | ٥ | النساء | ٤ | ٢٧١ |
| ـ للذكر مثل حظ الأنثيين . . . | ١١ | النساء | ٤ | ٢٦٧ |
| ـ وآتوهن أجورهن بالمعروف . . . | ٢٥ | النساء | ٤ | ١٦٩ |
| ـ ويريد الله أن يخفف عنكم . . . | ٢٨ | النساء | ٤ | ٧٠ |
| ـ رسلاً مبشّرين ومنذرين . . . | ٦٥ | النساء | ٤ | ٢٠٠ |
| ـ للرجال نصيبٌ مما ترك الوالدان والأقربون وللنّساء . . . | ٧ | النساء | ٤ | ١٤٢ |
| ـ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا . . . | ٥٩ | النساء | ٤ | ٦٣، ٢٦٢ |
| ـ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا . . . | ٢٩ | النساء | ٤ | ١٣٤ |
| ـ ولا تأكلوا أموالكم بينكم . . . | ٢٩ | النساء | ٤ | ٧٤، ١٣٤ |
| ـ الرجال قوّامون على النساء . . . | ٣٤ | النساء | ٤ | ٢٥٩ |
| ـ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها . . . | ٥٨ | النساء | ٤ | ١٣٥ |
| ـ فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله ورسوله | ٥٩ | النساء | ٤ | ٦٤، ٢٦٢، ٢٦٣ |
| ـ ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك . . . | ٦٠ | النساء | ٤ | ٤٧ |
| ـ وأخذهم الربا وقد نهوا عنه . . . | ١٦١ | النساء | ٤ | ٨٧ |
| ـ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك . . . | ٦٥ | النساء | ٤ | ٣٩، ٤٧ |
| ـ من يطع الرسول فقد أطاع الله . . . | ٨٠ | النساء | ٤ | ١٣١ |
| ـ إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله . . . | ١٠٥ | النساء | ٤ | ٢٦٣ |

| الآية | رقمها | السورة | رقمها | الصفحة |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| - ولآمرنهم فليغيرن خلق الله... | ١١٩ | النساء | ٤ | ٢٣٩ |
| - إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسوله... أولئك هم الكافرون حقاً... | ١٥٠، ١٥١ | النساء | ٤ | ٤٢ |
| - يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم... | ١٧١ | النساء | ٤ | ٢٦٤ |
| - يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود... | ١ | المائدة | ٥ | ٢٦٠، ٧٤ |
| - وتعاونوا على البر والتقوى... | ٢ | المائدة | ٥ | ١٣٤، ٢٦٤ |
| - حرمت عليكم الميتة... | ٣ | المائدة | | ٢٢١، ٢٤٥، ٢٤٦ |
| - اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً | ٣ | المائدة | ٥ | ١٠، ٤٢، ٣٣ |
| - يا أيها الذين آمنوا... إذا قمتم إلى الصلوة... | ٦ | المائدة | ٥ | ٢١٠ |
| - يخرجهم من الظلمات... | ١٦ | المائدة | ٥ | ٥٤ |
| - والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما... | ٣٨ | المائدة | ٥ | ١٨٤، ١٩٤ |
| - ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون | ٤٤ | المائدة | ٥ | ٢٦٣، ٣٩، ٤٧ |
| - ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون | ٤٥ | المائدة | ٥ | ٢٦٣، ٣٩، ٤٧ |
| - ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون | ٤٧ | المائدة | ٥ | ٢٦٣، ٣٩، ٤٧ |
| - لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً | ٤٨ | المائدة | ٥ | ٢٤، ١٨٠، ١٥ |
| - وإن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم... | ٤٩ | المائدة | ٥ | ٢٦٣ |
| - يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر... | ٩٠ | المائدة | ٥ | ٢٢٩، ١٣٦ |
| - ما فرّطنا في الكتاب من شيء... | ٣٨ | الأنعام | ٦ | ٤٢، ٥١ |

| الآية | رقمها | السورة | رقمها | الصفحة |
|---|---|---|---|---|
| ـ إن الحكم إلا لله . . . | ٥٧ | الأنعام | ٦ | ٣٨ |
| ـ وإذ قال إبراهيم لأبيه . . . وهم مهتدون | ٧٤، ٨٢ | الأنعام | ٦ | ٢٥٦ |
| ـ وتمّت كلمة ربك صدقاً وعدلاً | ١١٥ | الأنعام | ٦ | ٣٧ |
| ـ يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات . . . | ١٥٧ | الأعراف | ٧ | ٥٤، ١١٨ |
| ـ ويحل لكم الطيبات ويحرّم عليهم الخبائث | ١٥٧ | الأعراف | ٧ | ٢٥٥ |
| ـ قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً | ١٥٨ | الأعراف | ٧ | ٧٧ |
| ـ واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل . . . | ٤١ | الأنفال | ٨ | ١٦٤، ١٣ |
| ـ ولا تنازعوا . . . | ٤٦ | | | ١٢٤ |
| ـ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل . . . | ٦٠ | الأنفال | ٨ | ١٠١ |
| ـ ولا تنازعوا . . . | ٤٦ | الأنفال | ٨ | ١٢٤ |
| ـ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله . . . | ٣١ | التوبة | ٩ | ٤٠ |
| ـ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم | ٦٠ | التوبة | ٩ | ١٥٥، ١٣ |
| ـ قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً . . . | ٥٩ | يونس | ١٠ | ٢٢٢ |
| ـ وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها . . . | ٦ | هود | ١١ | ٢٤٤ |
| ـ ولا أقول لكم عندي خزائن الله . . . | ٣١ | هود | ١١ | ٥١ |
| ـ وشهد شاهد من أهلها . . . | ٢٦، ٢٧ | يوسف | ١٢ | ١٦٩ |

| الآية | رقمها | السورة | رقمها | الصفحة |
|---|---|---|---|---|
| ـ إن الحكم إلاّ لله | ٤٠ | يوسف | ١٢ | ٣٨ |
| ـ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون | ٩ | الحجر | ١٥ | ٢٦٦ |
| ـ وهو الذي سخر البحر لتأكلو منه لحماً طرياً. . . | ١٤ | النحل | ١٦ | ١٧٧ |
| ـ والخيل والبغال والحمير لتركبوها | ٨ | النحل | ١٦ | ٢٢٥ |
| ـ إنما حرّم عليكم الميتة | ١١٥ | النّحل | ١٣٤ | ٢٢١ |
| ـ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس. . . | ٤٤ | النحل | ١٦ | ١٣١ |
| ـ ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء. . . | ٨٩ | النحل | ١٦ | ٤٢، ١٣٤ |
| ـ إن الله يأمر بالعدل. . . | ٩٠ | النحل | ١٦ | ١٢٨، ١٣٤ |
| ـ ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب. . . | ١١٦ | النحل | ١٦ | ٢٢١ |
| ـ إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم. . | ٩ | الإسراء | ١٧ | ٤٢ |
| ـ وكل شيء فصلناه تفصيلاً | ١٢ | الإسراء | ١٧ | ٤٢، ٤٣ |
| ـ ولا تقف ما ليس لك به علم. . . | ٣٦ | الإسراء | ١٧ | ٥١ |
| ـ وما كنّا معذّبين حتى نبعث. . . | ١٥ | الإسراء | ١٧ | ٢٠٠ |
| ـ ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة. . . | ٣٢ | الإسراء | ١٧ | ٢٧٤ |
| ـ فجمعناهم جمعاً | ٩٩ | الكهف | ١٨ | ٩٧ |
| ـ وما كان ربك نسياً. . . | ٦٤ | مريم | ١٩ | |
| ـ وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إلّه إلا أنا فاعبدون | ٢٥ | الأنبياء | ٢١ | ١٥ |
| ـ وجعلنا السماء سقفاً. . . | ٣٢ | الأنبياء | ٢١ | ١٧٧ |
| ـ وما جعل عليكم في الدين من حرج. . . | ٧٨ | الحج | ٢٢ | ١١٨، ٧٠، ١٨٦ |
| | ٦١ | النور | ٢٤ | ١٣٤ |
| | ٣٧ | الأحزاب | ٣٣ | ١٣٤ |
| ـ وإن من أمّة إلاّ خلا فيها نذير | ٢٤ | فاطر | ٣٥ | ٢٠٠ |

| الآية | رقمها | السورة | رقمها | الصفحة |
|---|---|---|---|---|
| ـ ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض. . . | ٧١ | لمؤمنون | ٢٣ | ٥٤، ٤١ |
| ـ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً. . . | ٣٢ | لنور | ٢٤ | ٢٨١ |
| ـ وإنه لتنزيل رب العالمين. . . عربي مبين | ١٩٢، ١٩٥ | لشعراء | ٢٦ | ١٣١ |
| ـ ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى. . . | ٥٠ | لقصص | ٢٨ | ٢٦٢ |
| ـ وربك يخلق ما يشاء ويختار. . . | ٦٨ | لقصص | ٢٨ | ٢٣٦، ٢٣٧ |
| ـ فأقم وجهك للدين حنيفاً. . . | ٣٠ | لروم | ٣٠ | ٢٥٩ |
| ـ ظهر الفساد في البرّ والبحر. . . | ٤١ | لروم | ٣٠ | ٢٦٠، ٢٦١ |
| ـ ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات والأرض | ٢٠ | قمان | ٣١ | ١٣٣ |
| ـ ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام. . . | ٢٧ | قمان | ٣١ | ٤٣ |
| ـ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم. . . | ٣٦ | لأحزاب | ٣٣ | ٣٩، ٢٦٢، ٤٧، ٤٢، ٢٧٦ |
| ـ وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به. . . | ٥ | الأحزاب | ٣٣ | ٧٢ |
| ـ سنّت الله التي قد خلت في عباده. . . | ٨٥ | غافر | ٤٠ | ٦٠ |
| ـ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً. . . | ١٣ | الشورى | ٤٢ | ١٨٠ |
| ـ أم لهم شركاؤا شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله. . . | ٢١ | الشورى | ٤٢ | ٢٢١ |
| ـ وأمرهم شورى بينهم | ٣٨ | الشورى | ٤٢ | ١٣٣ |
| ـ وجزاء سيئة سيئة مثلها. . . | ٤٠ | الشورى | ٤٢ | ١٣٤ |
| ـ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. . . | ١٣ | الحجرات | ٤٩ | ٧٧ |
| ـ وما خلقت الجن والإنس. . . | ٥٦ | الذاريات | ٥١ | ٥٤، ٢٦٢ |

| الآية | رقمها | السورة | رقمها | الصفحة |
|---|---|---|---|---|
| ـ إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين | ٥٨ | الذاريات | ٥١ | ٢٤٤ |
| ـ وفي أنفسكم أفلا تبصرون | ٢٠ | الذاريات | ٥١ | ٢٧٤ |
| ـ وما ينطق عن الهوى. . . | ٣ | النجم | ٥٣ | ١٢٧ |
| ـ وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا. . . | ٧ | الحشر | ٥٩ | ١٣١، ٢٤٠ |
| ـ ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللّه. . . | ٧ | الحشر | ٥٩ | ١٦٤ |
| ـ وأشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهاده لله. . . | ٢ | الطلاق | ٦٥ | ١٠٣ |
| ـ وجعل القمر فيهن نوراً. . . | ١٦ | نوح | ٧١ | ١٧٧ |
| ـ والله جعل لكم الأرض بساطاً. . . | ١٩ | نوح | ٧١ | ١٧٧ |
| ـ وأقيموا الصلوة | ٢٠ | المزمل | ٧٣ | ٢٦٧ |
| ـ أيحسب الإنسان أن يترك سدى | ٣٦ | القيامة | ٧٥ | ٢٦٢، ٢٧٥ |
| ـ إن الله كان عليماً حكيماً | ٣٠ | الإنسان | ٧٦ | ٢٢٢ |
| ـ وكأساً دهاقاً. . . | ٣٤ | النبأ | ٧٨ | ٩٧ |
| ـ إن مع العسر يسراً. . . | ٥، ٦ | الانشراح | ٩٤ | ٧١ |
| ـ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين. . . | ٥ | البيّنة | ٩٨ | ٢٧٧، ٣٩ |

# ٢ ـ فهرس الأحاديث النبوية


- إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس. . (أبو داود) ٣٢
- إنّما نهيتكم من أجل الدافّة التي دفّت. ١٦٠
- بل الشاهد يرى ما لا يرى الغائب. (أحمد) ١٩٠
- الأئمة من قريش. (أحمد) ١٥١
- أحب الدين إلى الله الحنفية السمحة. (البخاري) ٧٠
- الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه. . . (البخاري) ٢٦٢
- أدوا عن كل حرّ وعبد نصف صاعاً من برّ. . . (أبو داو.) ١٦٠
- ادرؤوا الحدود بالشبهات. (لم أعثر عليه بهذا اللفظ) ١٩٥
- ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم. (الترمذي) ١٩٥
- ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعاً. (ابن ماجه) ٢٠٢
- إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران. . . (البخاري) ٦٠، ١٣٨
- إذا رميت بالمعراض فخذق فكله. (مسلم) ٢٤٨
- اذبحها ولا تصلح لغيرك. (البخاري) ١٤٧
- استفت قلبك. (أحمد) ١٢٥
- اضربوه بأربعين جلدة. (أبو داود) ١١٠
- اقتدوا بالذين من بعدي أبو بكر وعمر. (ابن ماجه) ١٢٦
- اغنوهم عن المسألة في هذا اليوم. (الزيلعي، نصب الراية) ١٦٠
- وأقيموا الحدود في الحضر والسفر. . . (البيهقي) ٩١
- اللهمّ أنت عبدي وأنا ربّك! . . . (مسلم) ٩٥

ـ أمّ الولد لا تباع ولا توهب ولا تورث ولا توقّف. يستمتع بها مدّة حياته، فإذا مات عتقت بموته. (الموسوي، النص والاجتهاد) ١١٣

ـ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلّه إلا الله. (البخاري) ٥١

ـ إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة... (البخاري) ٢٣٥

ـ إنا أمة أميّة لا نكتب ولا نحسب. الشهر هكذا هكذا. (البخاري) ١٥٣، ١٥٤

ـ إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم. (أبو داود) ١٣٧

ـ إن الذين يصنعون هذه الصور يعذّبون يوم القيامة. (البخاري) ٢٤٩

ـ إن الله كتب الإحسان على كل شيء... (النسائي) ٢٤٥

ـ إن الله هو المسعّر القابض الباسط الرزاق. (الترمذي) ١٠٣، ١٩١

ـ وإنما الأعمال بالنيات. (البخاري) ٦٧، ١٣٨، ٩٤، ٢٧٧

ـ أبصروها فإن جاءت به أكحل العينين... (البخاري) ٢٦٤

ـ لا تقطع الأيدي في السفر. (البيهقي) ٩٢

ـ كلوا واطعموا وادّخروا، فإنّ ذلك كان بالناس جهد... ١٦٠

ـ تطعم الطعام وتقرأ السّلام على من عرفت... (مسلم) ١٤٠

ـ إني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد فيكم يطلبني... (الترمذي) ١٩١

ـ أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر. (أبو داود) ٢٧٥

ـ إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق. (الموطأ) ٥٤، ١١٣

ـ إنما الدين النصيحة. (مسلم) ١٢٨، ٢٧٥

ـ إن يخرج (الدجال) وأنا فيكم فأنا حجيجه دونكم... (أبو داود) ٨٥

ـ إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاكموه انتزاعاً ولكن... (البخاري) ٢٦٤

ـ إن هذا الدين يسر. (البخاري) ٧٠

ـ أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن تأمّر عليكم عبد حبشي. (الترمذي) ٢٦

ـ إياكم ومحدثات الأمور! فإن كل بدعة ضلالة. (ابن ماجه) ٤٣

ـ أيما أمة ولدت من سيدها فهي حرة عن دبره. (موسوي ـ النص والاجتهاد) ١١٣

ـ الإيمان بالله ثم الجهاد ثم حج مبرور. (الدارمي) ١٤٠

ـ والبر ما اطمأنت إليه النفس. (أحمد) ١٢٥

ـ البر بالبر كيلاً بكيل. . . (أبو داود) ١٧٥
ـ بعثت بجوامع الكلم. (البخاري) ١٢٠
ـ بعثت لأتمم مكارم الأخلاق. (أحمد) ١١٣
ـ . . . الحب في الله والبغض في الله. . . (أبو داود) ١٤٠
ـ الحق قوي والباطل خفيف وبر. (العجلوني ـ كشف الخفاء) ١٢٦
ـ خذوا عني مناسككم. (النسائي) ٢١٠
ـ خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف. (البخاري) ١٦٩
ـ خالفوا المشركين وفرّوا اللحى وأحفوا الشوارب. (البخاري) ١٦٢
ـ دع ما يريبك إلى ما لا يريبك. (البخاري) ١٢٤
ـ . . . رجل يجاهد في سبيل الله بماله ونفسه ثم مؤمن في شعب من الشعاب. (مسلم) ١٤٠
ـ سئل النبي عن ضالة الإبل. (مسلم) ١٠٩
ـ صلّوا كما رأيتموني أصلّي. (البخاري) ٢١٠
ـ . . . الصلاة لوقتها ثم بر الوالدين. (البخاري) ١٤٠
ـ عليكم بسنّتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين فتمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ.
(أحمد) ٣٣
ـ العلماء ورثة الأنبياء. (البخاري) ٤٥
ـ . . . العج والثج. . . (الدارمي) ١٤٠
ـ غيّروا الشيب ولا تشبّهوا باليهود. (أحمد) ١٦٢
ـ القرن الذي أنا فيه ثم الثاني ثم الثالث. (أحمد) ١٠٢
ـ الحلال ما أحلّ الله في كتابه والحرام ما حرّم الله في كتابه. . . (ابن ماجه) ١٢٢
ـ فأكملوا العدة ثلاثين. (الترمذي) ١٥٤
ـ فإن غم عليكم فأقدروا له. (الترمذي) ١٥٤
ـ في بضع أحدكم صدقة. (أحمد) ٩٨
ـ . . . القرن الذي أنا فيه، ثم الثاني ثم الثالث. (أحمد) ١٠٢
ـ كل ما أنهر الدم إلا السن والظفر. (البخاري) ٢٤٧
ـ . . . كل مخموم القلب صدوق اللسان. (ابن ماجه) (١٤٠ ـ ١٤١)

- كل مصوّر في النار. (أحمد بن حنبل) ٢٤٩
- كنت نهيتكم عن الأوعية، فانتبذوا في كل وعاء ولا تشربوا مسكراً. (أحمد) ١٤
- كنت نهيتكم عن زيارة القبور. . . فزوروها. (مسلم) ١٦١
- صلّ فيها قائماً إلا أن تخاف الغرق. (البخاري) ٢٥٢
- الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله. (أبو داود) ٢٦٤
- لا تبع ما ليس عندك. (أبو داود) ٢٣٠
- لا تجتمع أمتي على ضلالة. (الدارمي) ١٤٢
- لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم. (البخاري) ١٥٠
- لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه. فإن غم عليكم فأقدروا له. (البخاري) ١٥٦، ١٥٢
- لا تقام الحدود في دار الحرب. (البيهقي) ٨٩
- لا خير في دين لا ركوع فيه. (أحمد) ١٩٧
- لا ضرر ولا ضرار. (أحمد) ٢٢٥، ١٩١، ٥٠، ٦٧، ١٩٠
- لا ضمان على راع ولا مؤتمن. (الجصاص ـ أحكام القرآن) ١٨٤، ٢٠٣
- لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. (البخاري) ٤٧
- لقد هممت أن أنهى عن الغيلة فنظرت في الروم وفارس. . . (أبو داود) ١٣٨
- لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه. . . (البخاري) ١٢٨
- لعن الله الواشمات والمستوشمات والنامصات والمتنمصات والمتفلجات للحسن. . . (مسلم) ٢٣٨، ٢٣٩
- لا فضل لعربي على أعجمي ولا لغني على فقير ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى. (أحمد) ٧٨
- لولا قومك حديثو عهد بالشرك لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم. (البخاري) ١٤٠، ١٥٢
- ما من أحد يشهد أن لا إلّه إلا الله وأن محمداً رسول الله صدقاً من قلبه. . . (البخاري) ١٤١
- لكم ألا تحشروا ولا تعشروا ولا يستعمل. . . (أحمد) ١٩٧
- لعن الله اليهود لما حرّمت عليهم الشحوم. . . (البخاري) ٢٦٩
- إنّ أعظم النكاح بركة أيسره مؤونة. (أحمد) ٢٧٤
- إذا اجتهد المجتهد فأصاب فله أجران. . . (البخاري) ٦٤
- المسلمون عدول بعضهم على بعض. (لم أعثر عليه في المصادر) ١٠٢

ـ المسلمون على شروطهم. (الترمذي) ٢٦٠
ـ من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد. (البخاري) ٤٣
ـ . . . من سلم المسلمون من لسانه ويده. (مسلم) ١٤٠
ـ من استودع وديعة فلا ضمان عليه (ابن ماجه) ١٨٤، ٢٠٣
ـ من تزوج امرأة بصداق ينوي أن لا يؤديه إليها زان. (مجمع الزوائد، أبو بكر الهيثمي) ٩٦
ـ من سنّ في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها. . . (مسلم) ٤٤
ـ من شهد له خزيمة بن ثابت أو عليه فحسبه. (أبو داود) ١٤٧
ـ من صوّر صورة في الدنيا كلّف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح. (البخاري) ٢٤٩
ـ من ضحّى منكم فلا يصبحن بعد ثلاثة أيام ويبقى في بيته منه شيء. . . (البخاري) ١٦٠
ـ من غشّنا فليس منا. (مسلم) ٢٥٤
ـ من فارق الجماعة شبراً مات ميتة جاهلية. (البخاري) ١٤٢
ـ من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً
فيها أبداً. (النسائي) ٢٣٥
ـ من كتب عني غير القرآن فليمحه. (مسلم) ١٥١
ـ الميزان ميزان أهل مكة والمكيال مكيال أهل المدينة. (أبو داود) ١٧٥
ـ النكاح من سنتي فمن لم يعمل بسنتي فليس مني. (ابن ماجه) ٢٥٨
ـ ولم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن تفرض عليكم صلاة الليل
فتعجزوا عنها. (البخاري) ١٥١، ٢١٤
ـ يسروا ولا تعسروا. (البخاري) ٧٠
ـ يشرب الناس من أُمتي الخمر يسمّونها بغير اسمها. (أبو داود) ٢٦٩
ـ يوشك أن تخرج الظعينة من الحيرة تقدم البيت لا زوج معها. (أحمد) ١٥٠
ـ رجل يجاهد في سبيل الله. . . (مسلم) ١٤٠
ـ ما من أحدٍ يشهد ألا إله إلا الله. . . (البخاري) ١٤١
ـ ضحّ بالجذع من المعز ولن تجزىء عن أحدٍ بعدك. (ابن حجر) ١٤٧

# ٣ ــ فهرس الآثار


- لا يجلدن أمير الجيش ولا لسريّة أحداً حتى يخرج إلى الدرب قافلا . . . (عمر بن الخطّاب) ٨٩
- لا يقيموا حدّاً على أحد من المسلمين في أرض الحرب . . . (عمر بن الخطّاب) ٩٠
- أدرك هذه الأمة قبل أن تهلك . (حذيفة بن اليمان) ١٩٨
- ألا ألعن من لعن رسول الله ﷺ وهو في كتاب الله . (ابن مسعود) ٢٥٠
- إن الحق ثقيل مريء وإن الباطل خفيف وبيء . (علي بن أبي طالب) ١٢٦
- إن الناس لم يكونوا يجلسون بعد الصلاة فجعلتها قبل الصلاة . (مروان بن الحكم) ٢٢١
- إنما قال ﷺ ذلك والدين قل، فأما الآن وقد اتسع نطاقه فامرؤ وما اختار .
(علي بن أبي طالب) ١٦٢
- إني أحسبه مغضباً يريد أن ينتل مؤمناً . . . (ابن عباس) ١٦٦
- أهل المدينة ينكرون أن يكون بسر بن أرطأة . (يحيى بن معين) ٩٢
- تحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون فيكم . (حذيفة بن اليمان) ٨٩
- حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذّب الله ورسوله؟ (علي بن أبي طالب) ١٦٦
- خالطت دمائنا دماءهُنّ . (عمر بن الخطاب) ١١٣
- رأيت رسول الله ﷺ يوم حنين يتخلل الناس يسأل عن منزل خالد بن الوليد،
وأتي بسكران . . . (الزهري) ٩١
- غزونا أرض الروم ومعنا حذيفة وعلينا رجل من قريش . (علقمة بن مجزر) ٨٩
- كانت الهدية في زمن الرسول ﷺ هدية واليوم رشوة . (عمر بن عبد العزيز) ١٠٩
- قد كنت أشربها إذا يقام علي الحد وأطهر فأما . . . (أبو محجن الثقفي) ٩٣
- كنا مع بسر بن أرطأة في البحر فأتي بسارق يقال له مُصدِر قد سرق بختيّة . . . (جنادة بن أبي أمية) ٩٢

- كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة. (أم المؤمنين عائشة) ٢١٣
- كنا نعزل في عهد النبي ﷺ. (جابر رضي الله عنه) ٢٤٤
- لا تفعل يا أمير المؤمنين، دع الناس وما اختاروا. (الإمام مالك) ٨٠
- انتهى النبيّ - ﷺ - هو وأصحابه والسماء من فوقهم. . . (يعلى بن مرّة) ٢٥٢
- لا تقام الحدود في دار الحرب. (زيد بن ثابت) ٩١
- لا يُسمع مجرّب عليه شهادة زور أو مجلود في حدّ. . . (عمر بن الخطّاب) ١٠٣
- أيّما أمَةٍ ولدتْ من سيّدها فهي حرّة عن دبره. (ابن عبّاس) ١١٣
- أنا بأرض نحن فيها محتاجون لهذا. (معاوية) ١٩٨
- علم الرسول - ﷺ - أنهم سيصدّقون ويجاهدون. . . (جابر بن عبدالله) ١١
- لا والله لا أضرب اليوم رجلاً. أبلى الله المسلمين ما بلاهم بعد أن عاهدها على أن يرجع القيد. . . (سعيد بن أبي وقاص) ٩٣
- لا جمعة إلاّ في المسجد الأكبر الذي يصلّي فيه الإمام. (ابن عمر) ٢١٥
- لا جمعة يوم الجمعة إلاّ مع الإمام. (علي بن أبي طالب) ٢١٥
- لا يصلح الناس إلا بذلك. . . (علي بن أبي طالب) ١٨٤
- لو رأى الرسول ﷺ ما أحدثت النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني إسرائيل. (أم المؤمنين عائشة) ١٠٥، ١٦٧
- لو نزل أول شيء «لا تشربوا الخمر»، لقالوا: «لا ندع شربه أبداً». (أم المؤمنين عائشة) ٢٠٤، ١٩٧
- متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً. (عمر بن الخطاب) ٢٧١
- ما خيّر رسول الله بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً. (أم المؤمنين عائشة) ٧٠
- ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. (ابن مسعود) ٧٠، ١٦٨، ٤٤
- من حرّم حلالاً فهو كمن أحلّ حراماً. (ابن مسعود) ٧٠
- نعمت البدعة هذه. (عمر بن الخطاب) ٤٤، ١٥١، ٢١٤
- يا أيها الناس إن الله لم يبعث بعد نبيكم نبياً ولم ينزل بعد هذا الكتاب الذي أنزل عليه كتاباً. . . (عمر بن عبد العزيز) ٢٣٠، ٢٢١
- يا عكرمة! سر على بركة الله ولا تعدن معصية بأكثر من عقوبتها. . . (أبو بكر) ٩٢
- وددت أنّ لي رجالاً مثل عمير بن سعد أستعين. . . (عمر بن الخطّاب) ٩١

- لولا آخر الناس لقسّمت الأرض كما قسّم النبيّ - ﷺ - خيبر. (عمر بن الخطّاب) ١٨٥
- اذهب إلى سعد بن أبي وقّاص بالكوفة... (عمر بن الخطّاب) ١٩٧
- إنّي لا أحرّمه، ولكني أخشى الإعراض عن الزواج بالمسلمات... (عمر بن الخطّاب) ٢٠٢
- والله إنّي لأعلم أنّك حجر، لا تضرّ ولا تنفع... (عمر بن الخطّاب) ٢١١
- لقد خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل... (عمر بن الخطّاب) ٢٧٩

# ٤ ــ فهرس الأعلام


﴿أ﴾

- أبو بكر بن أبي شيبة: ٢١٥.
- ابن الأثير: ١١.
- أنس العلاّني: ٢٠.
- إبراهيم: ١٥٢، ٢١٨، ٢٥٥.
- أبي بن كعب: ١٥١، ١٩٨، ٢١٤.
- أحمد: ٥٣، ٨٣، ٨٦، ٨٩، ١٣٩، ١٦٨، ١٨٢، ١٩٠، ١٩٧، ٢٠١.
- آدم: ٩٨.
- إسحاق بن راهويه (الشافعي): ٩٠.
- الله جلّ جلاله: ١٣٧، ١٤٠، ١٦٦، ١٧٨، ١٨١، ١٨٦.
- الآمدي: ١٨٨.
- أمين، حسن أحمد: ١١، ٤٢.
- الأوزاعي: ٨٨، ٩٠.

﴿ب﴾

- البخاري: ١٦٩، ٢٤٧.
- الباقلاني: ١٨٨.
- بخا، مهاب: ١٩.
- البراء بن عازب: ١٤٧.
- أبو بردة: ١٤٧.
- بسر بن أرطأة: ٩٢.
- أبو بكر: ٩٢، ١٠٩، ١١٢، ١٦٤، ١٦٥، ١٩٨، ٢٨٩.
- بلال: ٢١٧، ٦٤.
- بنتام: ١٩.
- البوصي: ١٠٥، ١٩١، ٢٨١.
- البيهقي: ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٤.

﴿ت﴾

- الترمذي: ١٢٧.
- ابن تيمية: ٥٢، ١٦٢.

﴿ث﴾

- أبو ثور: ٨٩.

﴿ج﴾

- جنادة بن أبي أمية: ٩٢.
- جابر بن عبدالله: ١١، ٢٤٤.
- جريشة علي: ٣٧.
- جبريل: ١٣١.
- أبو جعفر المنصور: ٨٣.

﴿ح﴾

- حذيفة: ٨٩، ١٩٨، ٢٠٢.

- حفصة: ١٩٨.
- الحجوي: ١٨٠.
- حسن إبراهيم حسن: ١٩.
- حفص: ١٨.
- أبو الحسن: ١٢٧.
- حاطب بن أبي بلتعة: ١٩٤.
- الحجاج: ٢١٧.
- ابن حزم: ٥١، ٨٧، ٩٩، ١٤٩، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٢، ٢٠١، ٢٠٩.
- الحسن: ١١٢.
- أبو حنيفة: ١٤، ٥٣، ٨٣. ٨٦، ٨٧، ٩١، ١٠٢، ١٠٦، ١١٢، ١٤٤، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٦، ١٨٢، ١٩٥، ٢٠١.

﴿خ﴾

- الخليفتين: ٢١٧، ٢٨٩.
- خالد بن الوليد: ٩١.
- خزيمة بن ثابت: ١٤٧.
- الخلاف: ٢٥.
- ابن خلدون: ٦٠، ١٤٩.

﴿د﴾

- الدجال: ٨٥.
- أبو داود: ٨٩، ٩١، ٢٠٤.
- أبو الدرداء: ٨٩.
- الدهلوي: ٢٢٣.
- الدواليبي، معروف: ١٩.

﴿ر﴾

- ربيعة بن أمية بن خلف: ١١٠.
- رافع بن خديج: ٢٤٧.
- رسول الله ﷺ: ١١، ١٤، ٣٧، ٣٩، ٧٥، ٧٨، ٩١، ٩٢، ٩٣، ١٠٣، ١٠٩، ١٣١، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٨، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٤، ١٩٠، ١٩٥، ١٩٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٦، ٢٣٠، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٥٢، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٧٤، ٢٧٩، ٢٨٠.
- رضا، رشيد: ٩٩، ٢٥٤.

﴿ز﴾

- الزهري: ٩١.
- الزرقاء، مصطفى: ١٩.
- أبو زهرة: ١٩.
- زيد بن ثابت: ٩١، ١٩٨.
- زيد بن حارثة: ٨٤.
- زيدان، عبد الكريم: ١٩.
- ابن أبي زيد القرواني: ١٠٨.
- زينب بنت جحش: ٨٤.

﴿س﴾

- أبو سعيد الخدري: ٢١٣.
- سليمان أشعث: ١١.
- السبكي: ١٨٣.
- السرخسي: ١٥٩.
- سعد بن أبي وقاص: ٩٣، ١١١، ١٩٧.
- أبو السعيد الخادمي: ٢٩١، ١٧.
- سلمى بنت حفصة: ٩٣.

﴿ش﴾

- الشاطبي: ١٧، ١٨، ١٩، ٢٨، ٧١، ٧٤، ١٣٦، ١٧٤، ٢١١، ٢٧٥.
- الشافعي: ٥٣، ٧٤، ٨٤، ٨٦، ٨٩، ١٠٠، ١٣٩، ١٦١، ١٧٣، ١٨٢، ١٩٩، ٢٠١،

٢١٥، ٢١٦، ٢٣٢، ٢٧٩.
- شريك بن سحماء: ٢٦٤.
- الشوكاني: ١٦٣، ١٧٨، ١٨٣، ٢١٨، ٢٢٦، ٢٤٨، ٢٦٠.
- الشيخين: ١٢٦، ١٦٦.

**(ص)**

- صلاح الدين الأيوبي: ٢١٨.
- ابن صلاح: ١٩٧.
- صدر الشريعة: ١٨٣.

**(ط)**

- الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن: ١١٣.
- الطوفي: ٤٩، ٥٠، ١٢٢، ٢١١، ٢٦٥.

**(ع)**

- علقمة بن مجزر: ٨٩.
- عبدالسلام بن حرب: ٢١٥.
- ابن عبدالبر: ١٢٦، ١٢٧.
- عمر رضي الله عنه: ٢٧٩، ٢٨٩.
- عباس حسني محمد: ٣٢.
- عثمان بن أبي العاص: ١٩٧.
- عاصم: ١٨.
- العرباض بن سارية: ٣٣.
- عائشة رضي الله عنها: ٧٠، ٧٥، ١٠٥، ١٥٠، ١٩٧، ٢١٢، ٢٤٩، ٢٦١.
- ابن عابدين: ١٩، ٩٦، ١٦٦، ١٧٢.
- ابن عاشور: ١٩، ١٢٩، ٢٧٢.
- عبادة بن الصامت: ٩١.
- عبد الرحمن بن أزهر: ٩١.
- عبد الرحمن بن عوف: ١٥١.
- عبد الله بن الزبير: ١٥٢، ٢١٨.
- عبد الله بن عباس: ٨٣، ١١٣، ١٥٠، ١٦٦، ٢٦٤.
- عبد الله بن مسعود: ٧٠، ١٦٨، ١٩٨، ٢٣٩.
- عبده، محمد: ٧١، ٢٤٧.
- عثمان رضي الله عنه: ١٠٩، ١٤٤، ١٥١، ١٦٦، ١٦٧، ١٩٨، ٢٠٩، ٢١٧، ٢١٩، ٢٥٣.
- عدي بن حاتم: ١٥٠.
- العز بن عبد السلام: ١٦، ١٩، ٥٢، ٧١.
- عكرمة: ٩٢.
- علي: ١٤٤، ١٦٤، ١٦٦، ١٦١، ١٦٢، ١٩٠، ٢١٥.
- عمر بن الخطاب: ٢٨، ٤٢، ٧٥، ٨٦، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ١٠٣، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٣، ١٢٧، ١٥٠، ١٥١، ١٥٥، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٧، ١٨٤، ١٨٥، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١١، ٢١٤، ٢١٨، ٢١٩، ٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٢.
- ابن عمر: ٨٣، ١١٣، ٢١٧، ٢٥٢.
- عمر بن عبد العزيز: ١٠٢، ١٠٩، ١٥٢، ١٥٦، ١٦٦، ١٩٩، ٢٢١.
- عمرو بن العاص: ٢٧١، ٢٦٤.
- عمير بن سعد الأنصاري: ٩٠.



- الغزالي: ٥٣، ١٨٨.
- الغمراوي: ١٧٠.

﴿ق﴾

- القاسم بن الوليد: ٢١٥.
- القرطبي: ١١، ١٦١.
- القاسمي، جمال الدين: ١٢٤.
- القرافي: ١٦، ٥٢، ١٧١، ٢٠٠، ٢٩١.
- القرضاوي: ١٩، ٦١.
- قلاوون، الناصر: ٢١٨.
- ابن القيم: ١٧، ٥٢، ٥٣، ١٠٣، ١٧١، ١٧٢، ١٩٥، ٢٠١.

﴿ك﴾

- ابن كمال باشا: ١٧.
- الكوثري: ٢٨.

﴿م﴾

- محمد أوردوغان: ١٩.
- مصدر: ٩٢.
- أبو محجن الثقفي: ٩٣.
- محمصاني: ٦٠.
- مجاشع بن نهشل: ١٢٧.
- مصطفى شلبي: ١٩.
- مجاشع بن نهشل: ١٢٧.
- محمد بن مسلمة: ١٩٧.
- الإمام مالك: ٥٣، ٦٣، ٧٥، ٨٣، ٨٦، ٨٩، ١٠٠، ١٠٨، ١٠٩، ١٤٤، ١٨٢، ١٩٢، ٢٠١.
- محمد بن الشيباني: ٨٦، ٨٧، ١٠٢، ١٠٦، ١١٢، ١٧٣.
- مدكور، سلام: ١٩، ٦١، ١٢٢.
- مروان بن الحكم: ٢١٣.
- معاوية: ١٩٨، ٢١٧.
- منصور، علي علي: ١٩.
- معاذ بن جبل: ١٦٤، ٢٦٤.
- ابن المنذر: ٢١٥.
- أبو موسى الأشعري: ١٠٣.

﴿ن﴾

- ابن نجيم: ٦٨.

﴿هـ﴾

- هرقل: ١١٠.
- أبو هريرة: ٩٦.
- بديع الزمان الهمذاني: ١٢٧.
- هند، زوجة أبي سفيان: ١٦٩.
- هلال بن أمية: ٢٦٤.

﴿ي﴾

- يحيى بن معين: ٩٢.
- يعلى بن مرّة: ٢٥٢.
- يوسف عليه السلام: ٩٨، ١٦٩.
- أبو يوسف: ١٤، ١٩، ٨٦، ٨٧، ٩٠، ١٠٢، ١٠٦، ١١٢، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٥.

# ٥ ـ فهرس الجماعات والقبائل


﴿أ﴾

- أهل المدينة: ١٠٢.
- الدولة الأموية: ٢٥٨.
- الأعراب: ١٩٣، ٢٠٩.
- الإمامية: ٨٩، ١٢٤، ١٢٧، ١٤٨، ١٧٨، ٢١٥، ٢٢٦.
- الإباضية: ١٥، ١٥٩.
- أعجمي: ٧٨.
- الأمة: ٢٧، ٣٢، ٣٨، ٤٦، ٥٣، ٦٣، ٧٣، ٧٧، ٧٨، ٨٣، ١١٩، ١٢٤.
- الأنبياء: ٧٦، ٧٧، ١٢٥.
- الأندلسيون: ٢٠٠.
- أهل الذمة: ١٩٩.
- أهل الرأي: ٢٢٩

﴿ب﴾

- البروتستات: ٣٢.
- بنو إسرائيل: ١٨١، ٧٧.
- بنو أمية: ١٧٣.
- بنو العباس: ١٧٣.
- بنو هاشم: ١٤٤، ١٥١، ١٥٣.
- البويهيون: ٢١٨.

﴿ت﴾

- التابعون: ٣٢، ٩١، ١٢٤، ١٤٤، ١٩٠، ٢١٥، ٢٨٩.
- التتار: ٣١.

﴿ث﴾

- ثقيف: ١١، ١٩٧.

﴿ج﴾

- الجاهلية: ٤٢، ٢٢٨، ٢٤٣، ٢٥٤.
- جرجمة: ٧٥.
- الجعفرية: ١٥، ١١٣، ١٥٩، ١٧٠، ١٨٨، ١٩٥.

﴿ح﴾

- الحرورية: ٢١٣.
- الحربيون: ٩٠.
- الحنابلة: ٥٣، ٩٣، ١٠٠، ١١١، ١١٢، ١١٠، ١٧٦، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٨، ١٩٤.
- الحنفية: ١٤، ٥٣، ٨٤، ٨٨، ٨٩، ٩٣، ٩٤، ١٠٠، ١٠٦، ١٠٨، ١١١، ١٣٩، ١٤٤، ١٥٩، ١٦٥، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٨، ١٨٣، ١٨٩، ١٩٣، ٢١٥، ٢١٣، ٢٣٢.

﴿خ﴾

- الخلفاء الراشدون: ٣٠، ٣٣، ١٦٣.
- الخوارج: ١٤٣، ١٥٠، ١٨٨.

﴿ر﴾

- الروم: ١٩٦، ١٩٨.

﴿ذ﴾

- الذميين: ٨٦.

﴿ز﴾

- الزيدية: ١٥، ٩٠، ١٢٤، ١٧٨، ٢١٧.

﴿س﴾

- السلاجقة: ٢١٨.
- السلف: ١٨، ٥٢.

﴿ش﴾

- الشيعة: ١٤٣، ١٤٨، ٢١٨.
- الشافعية: ١٤، ٥٣، ١١، ١١٢، ١٧٠، ١٧٨، ١٧٩، ١٩٣، ٢١٥.

﴿ص﴾

- الصحابة: ٣٨، ٥٢، ٧٠، ٧١، ٩٢، ١١٢، ١٢٦، ١٤٤، ١٥٦، ١٦٠، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٨٤، ١٨٥، ١٩٠، ١٩١، ١٩٦، ٢١٣، ٢١٦، ٢١٧، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٦٥، ٢٧٩، ٢٨٩.

﴿ظ﴾

- الظاهرية: ١٧٩، ١٨٨.
- الظاهرية: ١٠٠، ١٤٨، ١٥٤، ١٧٨.



- العربي: ٨٤.
- العترة: ١٢٤.
- العباسية: ٢٥٨.
- العثمانية: ٢٥٨.
- العثمانيون: ١٤.
- العرب: ٧٧، ١٧٠، ٢٢٨.

﴿ف﴾

- الإفرنج: ١٥٧.
- الفاطميون: ٢١٨.
- الفرس: ٢٠٢، ٢٤١.
- الفلاسفة: ٢١٩.

﴿ق﴾

- القرشي: ٨٤.
- قريش: ١٥٠، ١٤٩.

﴿ك﴾

- الكتابيات: ٢٠٢.

﴿م﴾

- المجتمع البدوي: ٤٢.
- المسيحيون: ٢١٢.
- المستعربون: ٩١.
- المجرمون: ٩٣، ١٠٦.
- المالكية: ٨٤، ١١١، ١١٢، ١٣٩، ١٦٥، ١٧٠، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٣، ١٨٨، ١٩٤، ٢٢٣، ٢٣٢.
- المستشرقون: ٣٨، ٩١.
- المسلمون: ٩٣، ٩٧، ١١٠، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٣.
- المسيحية: ٢٢٤.
- المعتزلة: ٥٠، ١٥٠.
- الملائكة: ٩٨.

- المهاجرون: ١٦٠.

﴿ن﴾

- النصرانية: ٣٢، ٢٥٧.
- النُّظّام: ١٤٣.
- النصارى: ١٩٨، ١٥٧.

﴿ي﴾

- اليهود: ١٥٧، ١٩٨، ٢١٢، ٢٦٩.
- اليهودية: ٣٢، ٢٠٢، ٢٢٤، ٢٥٧.

## ٦ ـ فهرس البلدان والأماكن


﴿أ﴾

ـ الأندلس: ١٧٤.

ـ إستانبول: ١٩.

﴿ب﴾

ـ باريس: ٤٦.

ـ بدر: ١٥٨.

ـ بغداد: ١٩٩، ٣١.

ـ البلاد الإسلامية: ٢٥٤.

ـ البلاد الشرقية: ١٧٤، ٢٦٠.

﴿ت﴾

ـ تركيا: ١٣.

﴿ج﴾

ـ جُدّة: ١٧٢.

﴿ح﴾

ـ الحرم: ١٩٢، ٨٦.

ـ الحجاز: ١٩٨، ٢٢٣.

ـ الحجر: ٢١١.

﴿خ﴾

ـ خيبر: ١٦٥.

﴿د﴾

ـ دجلة: ٨٤.

ـ دمشق: ١٩٨.

﴿ذ﴾

ـ ذات عرق: ٢٨، ٢٩.

﴿ز﴾

ـ الزوراء: ٢١٧.

﴿س﴾

ـ السعودية: ٢٤١.

﴿ش﴾

ـ الشام: ١٠٢، ١٦٤، ١٩٨، ٢١٧، ٢٠٠.

ـ شمال إفريقيا: ٢٢٣.

﴿ص﴾

ـ الصحاري: ١٩٣.

ـ الصفا والمروة: ١٤٧.

﴿ع﴾

ـ العراق: ٢٩، ٨٤، ١٧٣، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٢٣.

ـ عمان: ٩٢.

﴿ف﴾

ـ الفرات: ٨٤.

﴿ق﴾

ـ القطبين الشمالي والجنوبي: ٨٥.

ـ القادسية: ٩٣.

ـ قطر: ٢٤١.

﴿ك﴾

ـ الكنيسة: ٣٣.

ـ الكعبة (بيت الله): ١٥٢، ٢١٨.

ـ الكوفة: ١٢٤، ١٩٧، ١٩٨.

﴿ل﴾

ـ لاهاي: ٤٦.

ـ لاهور: ٤٦.

﴿م﴾

ـ مكة: ٩٢.

ـ مرو: ١٧٤.

ـ المغرب: ١٧٤.

ـ مارمرا: ١٩، ١٣٨.

ـ المدينة: ١٤، ٨٤، ١٠٢، ١٢٢، ١٦٠، ١٦١، ١٩١، ١٩٢، ١٩٨، ٢١٧، ٢٢٣، ٢٧٩.

ـ مصر: ٨٤، ١٧٣، ١٩٩، ٢٠٠، ٢١٨.

ـ مقام إبراهيم: ٢١٨.

﴿ي﴾

ـ اليمن: ١٠٢، ٢٧٧.

ـ اليمامة: ١٩٨.

## ٧ ــ فهرس القواعد الأصولية والفقهية والكلية


- «الحكم إذا أثبت بعلّة زال بزوالها»: ٦٩.
- «يختار أهون الشرّين»: ١٨٨.
- «يرتكب أخفّ الضررين»: ٢٧٨.
- «المعدوم شرعاً كالمعدوم حسّاً»: ٤٨.
- «الضرورات تبيح المحظورات»: ٧٠.
- «الحكم يدور مع علّته وجوداً وعدماً»: ٦٩.
- «إذا تعارض المانع والمقتضى فقدّم المانع.»: ٢٢٥.
- «إذا زال المانع عاد الممنوع ولكن الساقط لا يعود.»: ٢٢٥.
- «استعمال الناس حجة يجب العمل به.»: ٦٩، ١٧٣.
- «الأصل في الأشياء الإباحة.»: ١٣٣.
- «الأمر إذا ضاق اتسع.»: ٦٩، ٧١.
- «الأمور بمقاصدها.»: ٦٩، ٩٣، ٩٥، ٢٧٧.
- «إن الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع.»: ١٢٦.
- «إن الضمان على المباشر لا على المسبّب.»: ١٠٥.
- «إنما تعتبر العادة إذا اطردت.»: ١٧٣.
- «إن ما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين مثله.»: ١٨٣.
- «التعيين بالعرف كالتعيين بالنص.»: ٦٨، ١٧٣.
- «الجواز الشرعي ينافي الضمان.»: ٢٢٥.
- «الحقيقة تترك بدلالة العادة.»: ٦٩.

- «درء المفاسد أولى من جلب المنافع.»: ١٠٥، ١٨٩، ٢٢٥، ٢٣٨.
- «الضرر يزال.»: ٦٩.
- «الضرورات تقدّر بقدرها.»: ٦٥، ٦٦، ٢٣٦.
- «العادة محكمة.»: ٦٨، ١٧٣.
- «العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني.»: ٧٤، ٧٥، ٩٥.
- «العبرة للغالب الشائع لا النادر.»: ١٧٣.
- «العلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً.»: ١٥٣.
- «لا ثواب إلا بالنية.»: ٩٥.
- «لا ضرر ولا ضرار.»: ٥٠، ٦٧، ١٩٠، ٢٢٥.
- «لا مساغ للاجتهاد في مورد النص.»: ٤١، ٢٢٥، ٢٦٦.
- «لا ينكر تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان.»: ٦٠، ٦٨، ٨٢، ١٠١، ٢٢٥.
- «ما ثبت على خلاف القياس فغيره لا يقاس عليه.»: ٢٢٥.
- «المشقة تجلب التيسير.»: ٦٧، ٦٩، ٧٠، ١٨٦.
- «المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرّفات والعبارات كما هي معتبرة في التقرّبات والعبادات»: ٩٥.
- «العبرة بالمعاني والجواهر لا بالمباني والوسائل والظواهر»: ٢٦٩، ٢٧٥.
- «المطلق يجب العمل به على إطلاقه إذا لم يكن قيد يقيده.»: ٦٦.
- «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً.»: ٦٨، ١٧٣.
- «المعروف بين التجار كالمشروط بينهم.»: ٦٨، ١٧٣.
- «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.»: ٤، ١١.
- «المقيد يعمل بقيده.»: ٦٦.
- «الممتنع عادة كالممتنع حقيقة.»: ٦٩، ١٧٣.
- «من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه.»: ٢٤٠.
- «المنافع كالعيان يجب أجرة المثل في استعمالها.»: ١٤.
- «نظير الحق حق ونظير الباطل باطل.»: ١٤٥.
- «النهي يوجب فساد المنهي.»: ٤٨.
- «تغيّر الحكم بسبب المشقّة»: ٦٩.
- «ما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين مثله»: ١٧٩.

# ٨ ــ فهرس المصطلحات الفقهية والأصولية والمقاصدية


﴿أ﴾

ـ الاستخفاف: ٩٧.
ـ الأمن: ٣٧، ٢٥٩.
ـ إجماع أهل الكوفة: ١٢٣.
ـ إجماع أهل المدينة: ١٢٢.
ـ إجماع العترة: ١٢٤.
ـ إجماع الخلفاء الأربعة: ١٢٤.
ـ أسارى الحرب: ٧٣.
ـ الأمير: ٨٨، ٨٩.
ـ إجماع الصحابة: ١٢٥.
ـ إجماع الشيخين: ١٢٥.
ـ الابدال: ٧٣.
ـ الاستصحاب: ١١٧، ١٢٢، ١٦٩، ١٧٩، ١٨١، ٢٨٣.
ـ الأصوليين: ٣٤، ٣٥، ١٢١، ١٣٦.
ـ الإثبات: ١٠٧، ١٠٨.
ـ الإباحة: ١٣، ٢٩، ٤/، ١٢٧، ٢٠١، ٢٣٣، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٧٣، ٢٦٠، ٢٦٩.
ـ الإجارة: ١٠٧، ١١١، ١٦٩، ١٩٣، ٢٨١.
ـ الاجتهاد: ١١، ١٩، ٣١، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٣، ٤٦، ٤٨، ٥٥، ٦٠، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٨٢، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٥٩، ١٦٩، ١٧١، ١٧٢، ١٨٤، ١٨٨، ١٩٣، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٣٣، ٢٥٣، ٢٦٥، ٢٨٣، ٢٩١، ٢٦٨، ٢٧٦.
ـ الإجراء: ١٠٨.
ـ الإجراءات: ١٧٠.
ـ الإجماع: ٣٥، ٣٨، ٤٩، ٦٣، ٦٤، ١٤٣، ١٤١، ٩٢، ١١٧، ١٢٠، ١٢٢، ٢٠١، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٣٦، ١٤٤، ١٤٥، ١٩٠، ٢١٦، ٢٨٠، ٢٥٥، ٢٦١، ٢٦٦، ٢٧٠، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٩٦، ٢٩٨، ٢٩٩.
ـ الأجير: ١٠٥، ١٨٩.
ـ الاحتجاج: ٦٣.
ـ الاحتكار: ٧١، ٢٧٤.
ـ الأحوال الشخصية: ٢٢٧.
ـ الاحتياط: ٢٢٣.
ـ الاختلاف: ١٥، ١٧، ٢٧، ٢٨، ٣٤، ٦٠، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٧٣، ٧٦، ٧٨، ٧٩، ٨٣، ٨٤، ٨٦، ١١٩، ١٣١، ١٣٧.
ـ الأخذ بالأخف: ١٢٢، ١٢٥.

ـ الأخذ «بأقل القولين»: ١٢٦.
ـ الأخذ بأقل ما قيل: ١٢٣، ١٢٥.
ـ الأخذ بالاحتياط: ١٢٤.
ـ الأخذ بالأغلظ: ١٢٥.
ـ الأخذ بأيسر ما قيل: ١٢٥.
ـ الأخذ بأكثر ما قيل: ١٢٥.
ـ أخف الضررين: ٢٣٦.
ـ الأخلاق: ٥٤، ٥٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٧، ١١٠، ١١٢، ١١٣، ١٢١، ١٢٨، ١٥٧، ١٧٢.
ـ الأداء: ٢٣٥.
ـ الأذان: ١٨٠، ٢٢٥، ٢٢٦.
ـ الإذن: ١٠٥، ١٣٨.
ـ ارتكاب الجرائم: ٩٣.
ـ ارتكاب الحرام: ٨٥.
ـ الإرث: ٢٨٢، ٣٤.
ـ الاستحسان: ٦٣، ٦٥، ٨٥، ١١٧، ١٢٠، ١٢٢، ١٧٥، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٨، ٢٠١، ٢٨٠، ٢٨٣.
ـ الاستخبارات: ٧٥.
ـ الاستدلال: ٦٨، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥.
ـ الاستصناع: ١٨٢.
ـ الاستقراء: ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٨٦، ٢٠١.
ـ الاستنباط: ٦٨، ١٣٣، ١٣١، ١٤٤، ١٨٣، ١٧٨.
ـ الأسير (الأسرى): ١٤٣، ١٩٤.
ـ الإسراف: ٢٥٣.
ـ الأسرة: ١٣٩، ١٥٩، ١٦٠.
ـ الاسترقاق: ١٤٣، ١٩٤.
ـ الاستصحاب: ١٢٢، ١٨٦، ٣٠١.
ـ الاستصلاح: ٥٣، ٦٣، ١٠٥.
ـ الاستغلال: ١٠٤، ١١١، ١٩١، ١٩٢.
ـ الإسقاط: ٧٣، ٢٣٦، ٢٣٥، ٢٤٧.
ـ الاسم التجاري: ٢٦٦.
ـ الاشتراك في اللفظ: ٥٩.
ـ الأصل (الأصول): ١٩، ٣٣، ٣٧، ٤٦، ٤٨، ٥٢، ٥٣، ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٦٥، ٦٦، ٧١، ٧٣، ٧٤، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٩٤، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١١١، ١١٢، ١١٨، ١١٩، ١٤٥.
ـ الأضحية (الأضاحي): ١٦١، ١٤١، ١٤٧.
ـ الإضرار: ٩٧.
ـ الاضطرار: ٢٦٥.
ـ إطعام المساكين: ٢٨١.
ـ الاعتداء: ١١١، ١٢٨، ٢٥٥.
ـ الاعتدال: ٤٨، ٥٢.
ـ الإفتاء: ٧٢، ١٠٢.
ـ الإفراط: ٤٨، ٦٣، ٢٢٤.
ـ الإفطار: ١٥٧، ٢٦٣.
ـ الأقرب: ١٠٦، ١٦٢.
ـ إقامة الحد: ٩٠، ٩٢، ٨٨.
ـ الاقتصاد: ٢٣١.
ـ الإكراه: ١٠٦، ٢٥٠.
ـ الإلزام: ٢٣٧.
ـ الإلغاء: ٢٣٧، ٧٣.
ـ الإلهام: ١٢٥.
ـ الإمام (الأئمة) ـ الإمامة: ٣٤، ٣٨، ٦٠، ٨٨، ١٠١، ١٠٦، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٦٥، ١٧٢، ١٧٦، ١٧٨.
ـ الأمان: ٨٧، ٨٨.

ـ الأمـانـة: ٩٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨، ٢٠٣، ٢٢٠.
ـ الأمة: ٢٧، ٣٢، ٣٣، ٣٨، ٤٦، ٥٣، ٦٣، ٧٣، ٧٧، ٧٨.
ـ الأمـر: ٣٣، ٦٦، ٦٩، ٧٠، ١٠٦، ١١٠، ١١٨.
ـ الإمساك: ١٥٦، ٢٤٧.
ـ الإمضاء: ١٠٧.
ـ إمضاء الأمر على ما تجدّد: ١٥١.
ـ أمير الجيش: ٨٧.
ـ أمير السريّة: ٨٧، ٨٨.
ـ الإنتاج الجملي: ٢٣١.
ـ الانتحار: ٢٣٥.
ـ الإنصاف والخير المطلق والعدل الحقيقي: ١٢٨.
ـ الانضباط: ٢٢٤، ٢٨٧.
ـ أوراق البنكنوت: ٢٤١، ٢٣١.
ـ أهل الديوان: ١٦٠، ١٦١.
ـ الأهلية: ١٣٥، ١٧٥.
ـ الإيماء: ٢٦٤.

## ﴿ب﴾

ـ البقاء: ٣٧.
ـ الباحث: ٦٨.
ـ البلوغ: ٨٥.
ـ البائع (البائعون): ١٨٢، ١٩١، ٢٣٠، ٢٣١.
ـ الباطل: ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٤، ١٥٥.
ـ الباعث (البواعث): ١٥٠، ٢٩٣.
ـ البدعة (البدع): ٣٣، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ١٣٦، ٢٠٩، ٢١٤، ٢١٦.
ـ براءة الذمة: ١٢٣.
ـ البراءة الأصلية: ١٢٢.
ـ البضعة (البضائع) التجارية: ٢٣٦.
ـ البطلان: ٧٥.
ـ البكر: ١١٠.
ـ البنك (البنوك): ٧١، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٢.
ـ البنوك الربوية: ٢٣٠.
ـ البورصة: ١٠، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٤٠.
ـ البيع (البيوع): ٧١، ٧٢، ٧٦، ٩٦، ١١٢، ١١٣، ١٣٨، ١٦٨، ١٦٩، ١٩٢، ١٩٣، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١.
ـ البيع بالاستغلال: ١٧، ١٩٨.
ـ البيع الربوي: ٢٣٧.
ـ بيع السَّلَم: ٢٣٩، ٢٤٠.
ـ البيع على البيع: ٧٥.
ـ بيع الوفاء: ١٧، ١٩٨.

## ﴿ت﴾

ـ التغـيير: ٣٨، ٣٩، ٤٧، ٥٣، ٥٤، ٦٢، ٧٣.
ـ التغيّرات: ١٢، ١٣، ٥٥، ٦٠، ٨٢، ٨٥، ١٠١، ٢٦١، ٢٧٧.
ـ التقليد: ٦٥.
ـ التأويلات: ١٣.
ـ تأصيل التغيّر: ١١٩.
ـ التطور (التطورات): ٢٣، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٩، ٤٥، ٦٠، ٦٢، ٦٥، ٦٦، ٧٠، ١٠٠، ١٣٧، ١٣٩، ١٥٢، ١٧١، ٢١٢، ٢٢٣، ٢٥٩، ٢٦٠.
ـ التضييق: ١٣، ٢٩، ١٢١.
ـ التحرّي: ١٢٤.

ـ التقليد: ١٤٨، ١٤٩.
ـ التجديد: ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٦٢، ١٠٠، ١٣٤، ١٣٧، ١٤٨، ١٧١، ١٩٤.
ـ التقديم: ٧٣.
ـ التنقيص: ٧٣.
ـ الترخيص: ٧٣.
ـ التأصيل في الشريعة الإسلامية: ١١٧، ١١٨.
ـ تأصيل الأصول: ٢٣٤.
ـ التأمين: ١٠، ٢٢٣.
ـ التأمين بقسط ثابت: ٢٣٥.
ـ التأويل: ٢٣٥، ١٩٥.
ـ التأمينات الاجتماعية: ٢٣٦.
ـ التأمين على الحياة: ٢٣٦.
ـ التأمين التجاري: ٢٢٨، ٢٣٧.
ـ التأمين التبادلي: ٢٣٥.
ـ التأمين الإلزامي: ٢٢٧.
ـ التأمين بالاكتتاب (التكافلي): ٢٣٥.
ـ التأمين التعاوني: ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٧.
ـ التبدل: ٦٠، ٧٦.
ـ تبدل الشرائع بتبدل العصور: ٧٦.
ـ تبدل العرف: ١٧٦، ١٨١.
ـ التبكيت: ١١٠.
ـ التبرع: ١٠٤، ٢٣٧.
ـ التترّس: ٩٨.
ـ التجليد: ٨٧.
ـ التجارة: ٢٤١.
ـ التحذير: ١٠٦.
ـ التحسيني (التحسينيات): ٢٨٨، ٢٩٩.
ـ التحريم: ٧١، ٧٣، ٩٩، ١٠٥، ١٣٧، ١٤٨، ٢٢١.
ـ التحليل: ٢٢٤.
ـ تحقيق المناط: ٢٠٢.
ـ تحديد النسل: ٢٥٤.
ـ تحريم الربا: ٩٢.
ـ تحويل الجنس: ٢٤٩.
ـ التصرف الشرعي: ٧٧.
ـ تحكيم الحال: ١٢٥.
ـ التخيير: ٣٤.
ـ التخصيص: ١٩٠، ٢٩٦.
ـ التدليس: ٢٦٧.
ـ التدوين: ١٢، ٣١.
ـ التدرج: ١١، ٤٧، ٧٢، ١١٨، ٢٩٦.
ـ تدرج الأحكام: ١١.
ـ التذرع: ١٢٩.
ـ ترجيح الأهم قبل المهم: ٦٨.
ـ التراويح: ٢٨، ١٥١، ٢١٤.
ـ ترسيم الأضرار: ٢٣٦.
ـ الترجيح: ١٤، ٣٤، ١٠٧، ١٢١، ١٢٤، ١٢٨، ١٣٢.
ـ الترجيحات بين الآراء في المذهب الواحد: ١٢.
ـ التراضي: ٢٣٨.
ـ تسجيل العقار: ٧٦.
ـ التسعير: ١٠٣، ١٠٦، ١٤٤، ١٩١، ٢٠٢.
ـ تسليم العقار: ٧٦.
ـ التشبه: ١٦٤.
ـ تشريح الموتى: ٢٣٨.
ـ التشريع: ٣٨، ٤٧، ٤٩، ٥٢، ٦٣، ٦٥، ٩٢، ١٢٣، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٧، ١٦٢، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٣، ١٧٥، ١٨٥، ٢١٢، ٢١٤، ٢٢٠، ٢٤٠.
ـ التشريع الإسلامي: ١٦، ٥٣، ٥٤، ٧٢،

١١٨، ١٢٣، ١٣٦.
- التشهير: ١١١.
- التشهير والإعلان: ٥١.
- التعارض: ٤٥، ٤٨، ٥٢، ٢٨٨، ٢٨٩.
- تعارض الأدلة: ٥٩.
- التعاقد: ٢٣٧.
- التعامل: ١٢٤.
- التعبد: ٣٩، ٥٤، ٨٧.
- التعزير: ٨٨، ١٠٦، ١٣٩، ١٦٣، ٢٠٠، ٢٠٧، ٢٥٠.
- التعبّدي (التعبديات): ١٤١، ١٤٧، ٢١٢.
- تعليل: ١٤٩، ٢٣٣، ٢٤٧، ٢٩٤.
- تعويض الأضرار: ٢٣٥.
- التغريب: ١٣٩، ١٩٦.
- التغير: ٩، ١٠، ١١، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٣، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٣، ٣٦، ٣٨، ٤٣، ٤٥، ٤٨، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦٣، ٦٩، ٧٠، ٩٩، ١١٨.
- تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان: ٦٨، ٨٢، ١٠١.
- تغير الأزمان واختلاف البيئات: ٢٢٩.
- تغير الأحكام بالعرف: ١٧٤.
- تغير أحكام التصرفات في العقود: ٩٣.
- تغير الحكم: ١٠.
- التغير في الشريعة الإسلامية: ٢٦٩، ٢٧١.
- تغير العرف: ١٧٩.
- التصرف (التصرفات): ١٦٩، ٢٤١.
- تصرف النبي بمقتضى الإمامة: ١٩٧.
- التصفية: ٢٤٠.
- التضمين: ١٠٥، ١١١.
- تضمين الصناع: ٢٠٣.
- التفريط: ٤٨، ٥٠، ٥٢، ٦٣.
- تقنين أحكام الشريعة: ٧٩.
- التقدير: ٨٥.
- التقوى: ٧٨، ١٣٤.
- تقسيم الأرض: ١٣٩.
- التقرب: ٢٨١.
- التقييد: ٢٩٦.
- التلقيح الصناعي: ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٧.
- التلفيق: ١٩، ٢٩.
- تلقي السلع: ٦٧.
- التمثال (التماثيل): ٢٦١.
- التنفيذ: ٨٨.
- التوازن والاعتدال: ٢٢٤.
- التولية: ٧٢، ١٨٦.
- التهريب: ١٠٣.
- التيسير: ١١، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٥٩، ٦٧، ٧٠، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ١١٨، ١٢٩، ١٣٧، ١٧٢، ٢١٠، ٢٢٠.
- التيسير للحرج والترخيص للمشقة: ٢٢٨.
- التيمم: ٧٣، ٢٦٣.

## ﴿ث﴾

- الثبات: ٩، ٢٣، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٦٢، ٨٠، ١٢٩، ٢٥٩.
- الثبوت: ٢٤، ٦٣.
- الثقة: ٨٦.
- الثمن (الأثمان): ٢٣١، ٢٤٠.

## ﴿ج﴾

- الجهاد: ٥٥، ٩٨، ١٤٠، ٢٠٩.
- الجاهل: ٩٥.
- الجز: ١٤٦.

- الجاني: ١٦١.
- جراحات التجميل: ٢٣٨.
- الجرح: ٢٢٢، ٢٥٩.
- الجريمة (الجرائم): ٨٨، ٩٣، ٩٤، ١٣٢، ١٣٤، ٢٢٢، ٢٣٥، ٢٥٩.
- الجزئيات: ٣٥، ٦٢، ٦٤، ٦٦، ٧٦، ٦٨، ١١٩، ١٢٢، ١٣١، ١٣٩.
- الجزية: ٧٥، ٨٦، ٩٧، ١٥٥.
- الجناية: ٨٦، ٢٠٠، ٢٣٦.
- الجنس: ٢٣٧.
- الجنون: ٢٤٠.
- الجواز: ٥١، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٦٧.
- الجمود: ١٠٠.
- الجمهور: ١٢٥، ١٢٨، ١٤٥، ١٤٨، ١٥١، ١٦٣، ١٧٨، ١٨٢، ١٨٥، ١٩٠، ٢١٩.


## ح


- الحسبة: ١٠٢.
- الحاجة الأصلية: ١٣.
- الحل: ١٠٨.
- الحلُم: ٨٤.
- الحتم: ١٤٦.
- الحج: ٧٣، ١٣٢، ١٣٧، ٢٠٩، ٢١٢، ٢١٨.
- الحجة: ٦٩، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٣٦، ١٤٣، ١٦٣.
- الحجر: ١٠٤، ١٥١.
- الحجية: ١٨٨.
- الحاجي (الحاجيات): ٧٠، ١٨٦، ١٨٩، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٥٥، ٢٨٨، ٢٩٩.
- الحاكم: ٢٤، ٢٩، ٦٤، ٧٨، ١٠٢، ١٠٦، ١٣٨.
- الحد (الحدود): ١٣، ٤٢، ٤٩، ٧٢، ٧٩، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٣، ٩٤، ١٠٣، ١١٠، ١٣٩، ١٤١، ١٤٤، ١٤٧، ١٦٣، ١٨٤، ١٩٥، ٢٥٩.
- الحرابة: ٢٧٢، ٢٢٢.
- الحرام: ٣٤، ٥٢، ٧١، ٨٧، ١٢١، ٩٨، ٩٩، ١٠٩، ١١٣، ١٩٥، ٢٠٠، ٢٢١، ٢٣٥، ٢٣٠.
- الحرب (الحروب): ٨٨، ٩١، ٩٤، ١٠١، ١٥٨، ١٦٠.
- الحربي (الحربيون): ٨٧، ٨٨، ٩٠.
- الحرج: ٧٠، ٧١، ٧٣، ١٦١، ١٧٢، ١٨٦.
- حرز الأموال: ١٧٨.
- الحرمة: ٨٧، ١٠٨، ١٣٦، ٢٣٧، ٢٤٦.
- الحرية: ١٠٤، ٢٨٧، ٢٩٠، ٣٠٩.
- حفظ الحرية: ٢٨٧.
- حفظ الحقوق: ٢٢٩.
- حفظ الدين: ٢٢٠، ٢٧٠، ٢٨٨، ٢٩٨.
- حفظ العقل: ٢٨٩، ٢٩٥، ٢٩٨، ٢٧٠.
- حفظ المال: ٢٦٧، ٢٧٠.
- حفظ النسل: ٢٥٦، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٨.
- حفظ النفس: ٩٣، ١٩١، ٢٦٧، ٢٨٩، ٢٩٧، ٢٩٨.
- الحق (الحقوق): ٢٨، ٣٦، ٨٣، ١٩٤، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٨، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٢، ١٤٥، ١٥٠، ١٥٦، ١٩٤.
- حق الابتكار: ٢٦٦، ٢٦٧.
- حقوق التأليف: ٢٦٧.

- الحكم (الأحكام): ١١، ١٤، ١٧، ١٩، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٢، ٤٥، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٧٨، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ٨٨، ٩٠، ٩٤، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٨، ١٠٩، ١١١، ١١٢، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٣.
- حكم (أحكام) الإجهاض: ٢٠٧.
- الحكمة: ١٤٨، ١٣٨، ٢٠٢، ٢١٧، ٢٣٠.
- الحكومة الإسلامية: ٢٧٢.
- الحلال: ٥٢، ٨٧، ٩٥، ١٢١، ١٧٠، ١٩٥.
- الحمل: ١٠٠، ٢٣٧، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥٤.
- الحنث: ١٧٧.
- الحول: ٢٣٢، ٢٥١.
- الحيض: ١٤٦، ٢١٢.
- الحيلة (الحيل): ١٨، ٤٧، ١٠٤، ١٢٩، ١٣٠.


**(خ)**


- الخاصية الإلهية: ٣٨، ٤٨.
- الخاصية الكمالية: ٤٢.
- الخاصية الأبدية: ٤٦.
- الخراج: ٩٣.
- الخف: ١٤٦.
- الخمس: ١٣.
- الخطاب: ٣٤، ٣٥، ٨٤، ١٧٢.
- الخاص: ٦٦، ٤٤، ١٦٨، ١٦٩.
- الخراج: ١٩، ٨٦، ١٦٤.
- الخسيرة (الخسائر) ٢٣٥.
- الخصم: ١٠٥.
- الخِطبة على الخِطبة: ٧٥.
- الخُطبة: ١٠٤، ٢٢١.
- الخطَر: ٧١.
- الخلاف: ١٩، ١٤٥، ١٦٤، ١٦٦، ٢٤١.
- الخلّ: ٩٨.
- الخلافة: ١٥٠.
- الخليفة: ١٥٧.
- الخلوة: ٢٤٣.
- الخمر (الخمور): ٧١، ٨٩، ٩٣، ٩٨، ٩٩، ١٣٦، ١٤٨، ١٦٢، ١٦٣.
- خيار البيع: ١١٢.
- خيار المجلس الثابت بخبر واحد: ٧٥.
- الخيانة: ٨٧.


**(د)**


- الدعوة الإسلامية: ٧٧.
- دعوة عالمية: ٧٧.
- الدوام: ٣٧.
- دار العدو: ٩٣.
- دلالة الألفاظ: ٩٦.
- دلالة الاقتران: ١٢٥.
- دار الإسلام: ٨٣، ٨٦، ٨٨، ٩٠، ٩٣، ١٩١.
- دار الحرب: ٨٣، ٨٦، ٨٧، ٩٠، ٩١، ٩٣، ٩٤.

ـ دار العهد: ٨٦.
ـ درء الحدود بالشبهات: ٢٣٠.
ـ درء المفاسد وجلب المصالح: ٢٤٨.
ـ الدخول: ١٨٢.
ـ الدعوى: ٢٤٩.
ـ الدفن: ٢٤٩.
ـ الدلالة: ٧٤، ٢٤، ٢٧، ٦٣، ٦٩، ١١٨، ١٢٧.
ـ دلالة الإشارة: ١٣٥.
ـ دلالة الإلهام: ١٢٥.
ـ دلالة الدلالة: ١٣٥.
ـ دلالة العبارة: ١٣٥.
ـ دلالة الاقتضاء: ١٣٥.
ـ دلالة المفهوم: ١٣٦.
ـ دلالة المنطوق: ١٣٥.
ـ الدليل (الأدلة): ٤٦، ٥٠، ٦٥، ٦٦، ٦٨، ٦٩، ٨٥، ١٠٠، ١٠٤، ١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٥، ١٣٦، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٥، ١٦٩، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٣، ١٨٤، ٢٦٤، ٢٥٥.
ـ الدولة: ٣٨، ٩٣، ١١٨، ١٦٥، ١٩٩.
ـ الدولة الإسلامية: ١٥٥.
ـ الدية: ٧٣، ٨٣، ١١٣، ١٥٨، ١٦٧، ١٦٩، ٢٣٥.
ـ دية الذمي: ١٢٣.
ـ دية القتل بالخطأ وشبه العمد: ١٧٠.
ـ الدين: ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٩، ٤٣، ٦٥، ٧٧، ٨٦، ١٠٤.
ـ الديوان (الدواوين): ١٠٢، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٧.


## ﴿ذ﴾


ـ الذراع: ٢٣٠.
ـ الذريعة (الذرائع): ١٠٢، ١١٠، ١٢٠، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٦١.
ـ الذكاة: ٢٥٦.
ـ الذمي (الذميون): ١٣، ٩٠، ٩٧، ١٩٩.
ـ الذنب: ١٠٠.


## ﴿ر﴾


ـ روح الشريعة: ٤٤، ٧٤.
ـ الراجح: ٥٠.
ـ الركن: ٩٥.
ـ رأس المال: ٢٤١.
ـ الرأي (الآراء): ١١٧، ١٥١، ١٨٨، ٢٣٢، ٢٤٢.
ـ الربا: ٨٧، ٩٥، ٢٣٩، ٢٧٢، ٢٨٩.
ـ ربا الجاهلية: ٢٣٧.
ـ ربا الفضل: ٢٢٨.
ـ رؤية هلال: ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ٢٧٨.
ـ الربح: ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٨.
ـ الرجعة: ٢٢.
ـ الرخصة (الرخص): ٤٧، ٧٣، ١١١، ١١٢، ١٥٧، ٢٦٣.
ـ الرشوة: ١٠٧، ١٠٩، ١١٠.
ـ الرضا: ٢٢٨.
ـ الرضاع: ٢٣٣، ٢٤٤، ٢٥١.
ـ رعايا: ٩٤.
ـ رفع المشقة أو الحرج: ١١٨، ١٢٥، ١٣٢، ١٣٤، ٢١٧، ٢٩٢.
ـ رفع الدعوى: ١٣٢.
ـ الرق: ٢٩.

- الركوع: ٢٦٤.
- الرهن المستعار: ١٩٨.
- رؤيا النبي ﷺ: ١٢٥.

﴿ز﴾

- الزاني المحصن: ٢٩٥.
- الزكاة: ١٣، ٢٨، ٢٩، ٤٢، ٧٣، ١٢٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٤، ١٥١، ١٥٥، ١٥٨، ١٦٣، ١٦٥، ١٩٢، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢.
- الذّمّة: ٢٤٠.
- الزواج: ٢٩، ٢٧١، ٢٨٩.
- الزوجة: ١٥٧، ٢٣٣.
- الزنا: ٣٤، ٨٨، ١١٠، ١٦٦، ٢٣٧، ٢٦٢، ٢٧٤، ٢٨١، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٧٤.

﴿س﴾

- الاستقرار: ١١، ٣٧، ١١٩.
- السجلاّت العقارية: ٧٢.
- السارق: ٩٠، ٩٢، ٩٦، ١٩٤.
- السبب (الأسباب): ٣٤، ٣٨، ٦٥، ٨٢، ٨٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٣٢، ١٣٧، ١٤٥.
- السجل العقاري: ٧٢، ٧٦.
- السجود: ٩٥، ٩٨.
- سجود التلاوة: ٢٦٢.
- سد الذريعة (الذرائع): ١١٠، ١١٧، ١٢٢، ١٣٢.
- السرقة: ١٣، ٤٢، ١٧٤، ١٨٤، ١٩٤.
- السعر (الأسعار): ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١.
- السفر: ١٣، ١٥٠، ٢٠٩، ٢٥١.
- السفيه (السفهاء): ١٥١، ٢٨٦.
- السكران: ٩٥.
- السلعة: ٢٣١.
- السلَم: ٧٢، ١٨٢، ٢٣١.
- السنة: ١٨، ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٩، ١٣٧، ٥٠، ٦٣، ٦٤، ٦٧، ١٠٧، ١٠٨، ١٤٥، ١١٠، ١١٢، ١١٧، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٤، ١٣٢، ١٣٦، ١٣٩، ١٥٢، ١٦٦، ١٦٩، ١٨٣، ١٩٠، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٥، ٢٢٢، ٢٥٧، ٢٥٩.
- السهم (أسهم): ١٥١، ١٥٦، ١٦٦، ٢٣١.
- سهم (أسهم) الشركات: ٢٣١، ٢٣٢.
- سهم المؤلفة قلوبهم: ٥٢، ١٧٠.
- السهو: ٢٥٤.
- السندات: ٢٣١، ٢٣٢، ٢٤١.
- السوق المالية: ٢٣١، ٢٤٠.
- سوق الأوراق النقدية والبضائع: ٢٣٨.
- السياسة الشرعية: ٩٤، ١١٠، ١١١.

﴿ش﴾

- الشبهات: ٥٢.
- الشخصية الحكمية: ١٣.
- الشارع: ٣٤، ٣٥، ٣٨، ٥٠، ٧٠، ٧٦، ٩٥، ١١٠، ١٤٥، ١٤٩، ١٦٩، ١٧٤، ١٨٢، ١٨٩، ١٩٤، ٢١٠.
- الشاهد (الشهود): ١٠٦، ١٠٨، ١٩٠.
- شخصية القوانين: ٩٢.
- الشخصية المعنوية: ١٢١.
- الشراء: ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٦٨.
- الشراب: ٢٦٥.
- شرب الخمر: ٨٨، ٩٩، ١١٠.
- الشرط (الشروط): ١٤، ٣٤، ٤٣، ٥٣،

٧٥، ٧٩، ٨١، ١٠٨، ١١٢، ١٢٧، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٣، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٣، ٢٠٩، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٥، ٢٣٢، ٢٣٣.
ـ شرط الكفاءة في الزواج: ١٧٣.
ـ الشرع: ٣٣، ٣٩، ٧٠، ٧١، ٧٣، ١٢٧، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٦، ١٥٣، ١٧٧، ١٥٩، ١٦٩، ١٩٤، ١٩٥، ٢١١، ٢١٢، ٢١٨، ٢٣٣.
ـ شرع من قبلنا: ٦٣، ١١٧، ١٢٤، ١٨٠، ١٨١.
ـ الشرعِيين: ١٧١.
ـ الشركات: ١٣، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٤١، ١٣، ٢٨١.
ـ الشريعة: ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٧، ١٩، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٥١، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٧، ٨٨، ٩٠، ٩٥، ٩٦، ١٠٥، ١١٣، ١١٨، ١١٩، ١٢١، ١٣٢، ١٣٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٦، ١٦٣، ١٦٩، ١٧١، ١٨٠، ١٨٤، ١٨٩، ١٩٣، ٢٠١، ٢٠٩، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٣٥، ٢٥٦، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١.
ـ الشورى: ١٤٤، ١٣٣، ١٤١، ٢٦٥، ٢٧٢.
ـ الشهادة: ١٠٢، ١٤٧، ٢١٢.
ـ شهادة الزور: ١٠٣، ١١١.
ـ شهادة القلب: ١٢٤.

## ﴿ص﴾

ـ الصيد: ٩٦.
ـ صلاة التراويح: ٤٤، ١١٠، ٢١٥.
ـ الصلح: ٨٦، ١٤٤.
ـ الصفقات: ٢٣٩.
ـ صدقة الفطر: ٧٣، ١٦٠.
ـ الصدقة (الصدقات): ٩٨، ١٥٥.
ـ الصداق: ١٧٧.
ـ الصحة: ٩٦.
ـ الصائم: ١٤١.
ـ الصاع: ١٦٤.
ـ الصلاة: ٣٤، ٤٢، ٤٤، ٧١، ٧٥، ٨٥، ٩٥، ٩٧، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٦، ١٥١، ١٦٢، ١٩٥، ١٩٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٨، ٢٥٢، ٢٧٣.
ـ صلاة الجماعة: ١٠٤.
ـ صلاة الجمعة: ٢٢٥.
ـ صلاة الظهر: ٢٢٣.
ـ الصوم (الصيام): ٧٣، ٨٥، ٩٥، ٩٨، ١٠٨، ١٣٢، ١٣٧، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٩٣، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٨، ٢٣٧.
ـ صوم الوصال: ٧٥.

## ﴿ض﴾

ـ الضرر: ١٠، ١١، ٥٠، ٦٩، ٧١، ١٧٢، ١٩٠، ٢٤١.
ـ الضرورة: ١١، ١٤، ١٨، ٤٣، ٤٧، ٥٣، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٧، ٧٩، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٨، ١١٨، ١٣٢، ١٣٣، ١٤٣، ١٤٤، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ٢٣٣.

- الضروري (الضروريات): ٧٦، ١٠٩، ١٣٧، ١٥٨، ١٨٦.
- الضمان: ٨٨، ١٧٣، ٢٠٣، ٢٢٨، ٢٣٧.
- الضابط (الضوابط): ٤٨، ٥٣، ٦٨، ٨٠، ٢٠٨، ٢٦٣، ٢٦٥.

## (ط)

- الطمأنينة: ٣٧.
- الطاعة: ٩٦.
- الطاغوت: ٤٧.
- طريقة الحنفية أو الفقهاء: ١٨٢.
- طريقة المتكلمين أو الشافعية: ١٨٣.
- طفل الأنابيب: ٢٣٣.
- الطلاق: ١٣، ٢٩، ٥٥، ١٠٧، ١٢١، ١٩٦، ٢٠٣، ٢١١، ٢٨٩.
- الطهارة: ٣٤، ١٤٦، ١٧٣.

## (ظ)

- ظالم: ٤٧.
- الظاهر: ٨٧، ٩٩، ١٠١، ١٢٤، ١٢٩، ١٤٨.
- الظلم: ١٠١.
- الظن: ٢٤، ٧١، ١٠٣، ١٢١، ١٤٥، ١٤٦.
- الظن الغالب: ٢٣٥.
- الظني والقطعي: ٢٤، ٣٨، ٦٤.
- الظهر: ٢٢٤.
- الظهور: ٢٨٧.

## (ع)

- الاعوجاج: ٥٥.
- العلماء: ٣٢، ٣٣، ٦٦، ١٠٨، ١١٩، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٢، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٨، ١٦٣، ١٧٢، ١٧٨.
- العبيد: ١٣، ٢٩، ١٢١.
- عموم المقتضى: ٦٦.
- عورة المرأة: ٧١.
- العقيدة: ٢٤، ٣٣.
- عبادة: ٤٠.
- العائلة: ١٦٠.
- العادة (العادات): ١٧، ٣٣، ٦٨، ٦٩، ٨٣، ١٠٠، ١١٣، ١٢٤، ١٣٦، ١٥٧، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧١، ١٧٧، ١٨٦.
- العارية: ٢٧٢.
- العاقلة: ١١٣، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٧، ١٦٩.
- العامل (العمال - العاملون): ٨٧، ٢٣٩.
- العام (العموم): ٤٤، ٥٠، ٦٦، ١٣٣، ١٦٩، ١٧٠، ٢٠٢، ٢١٨.
- العبادات: ١٩، ٢٨، ٣٣، ٤١، ٤٣، ٥١، ٦٢، ٧٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ١٠٨، ١٢١، ١٢٦، ١٣٢، ١٣٣، ١٧٦، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٢.
- العدة: ٥٥، ٢٢٢، ٢٣٠، ٢٤٨.
- العدالة: ٧٨، ٩٤، ١٠٣، ١٠٦، ١٠٨، ١٣٤، ١٣٨، ١٣٥، ١٦٨، ٢٦٠، ١٧٣، ١٧٤، ٢٦٠.
- العدالة في الشهادة: ١٧٨.
- العرض والطلب: ٢٣٩.
- العرف (الأعراف): ١٧، ١٨، ١٩، ٢٨، ٥١، ٨٠، ٨٣، ١١٣، ١١٧، ١٨٢، ١٢٠، ١٢٤، ١٣٦، ١٤٤، ١٤٨، ١٦٨، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٩، ١٧١، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧.

- أنواع العرف: ١٧٣.
- العرفي: ١٦٩.
- العزل: ٢٥٥.
- العصمة: ٨٧، ١٢٣.
- العفو: ٧٢، ٧٣.
- العفة: ٣٠٨.
- العقار: ٧٢، ٧٦، ١٠٧.
- العقد (العقود): ٣٨، ٧١، ٧٣، ٧٥، ٨٧، ٩٥، ٩٦، ١٠٦، ١١١، ٢١٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٩.
- العقد الاحتمالي: ٢٣٥.
- عقد الاستصناع: ١٤، ١٨٧.
- عقد الذمة: ٨٨.
- عقد الربا: ٨٧.
- العقود العاجلة والآجلة: ٢٣٩.
- العقود الفاسدة: ٨٤.
- عقد العمل: ١٧٥.
- عقوبة شارب الخمر: ١٦٧.
- العقود المدنية: ٨٥.
- عقد النكاح: ١١٢.
- العقوبة (العقوبات): ٢٥، ٨٨، ٩٣، ١٣٢، ١٦٣، ٢٠٠، ٢٢٢، ٢٢١، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٣٩، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٧٢، ٢٩١.
- العقل: ٣٩، ٤١، ٤٩، ٥٠، ١٢٧، ١٣٦، ١٤٧.
- العقم: ٣٠٨.
- العلة (العلل: ١٧، ٦٩، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٨، ١٠٩، ١٢٣، ١٣٧، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٣، ٢١٢، ١٥٥، ١٦١، ٢١٢، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٣٠، ٢٩١، ٣٠٨.
- عمل أهل المدينة: ٧٥.
- العمل بالشبيهين: ١٢٥.
- العمل بأقوى الدليلين: ١٢٤.
- العمل بالظاهر أو الأظهر: ١٢٤.
- عموم البلوى: ١٢٥.
- العنوان التجاري: ٢٦٦.
- العِوض: ٢٣٥.
- العيب: ١١١.
- العيد: ١٠٠، ١٩٣، ٢١٧.


**﴿غ﴾**


- الغزو: ١٣.
- الغدر: ٨٧.
- الغرر: ٧٣، ١٤٨، ١٩٥، ١٩٦، ٢٣٨، ٢٥٥، ٢٦٧.
- الغرر الفاحش: ٢٣٧.
- الغرم: ٢٣٧.
- الغش: ٢٦٦.
- الغصب: ٩٦، ١٠٧، ١١١، ٢٨١.
- الغلو: ١٠٥، ٢٢٤.
- الغنم: ٢٣٧.
- الغِنى: ٢٣١.
- الغنيمة: ٨٧، ١٥٨.


**﴿ف﴾**


- فاسق: ٤٧.
- الفطرة: ٨٠.
- الفقه: ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٧، ٤١، ٤٥، ٦٣، ٦٦، ٦٨، ٧٠، ٧٤، ٨٤، ١١٨، ١٢٢، ١٢٣، ١٣٦، ١٤٣، ١٤٨، ١٧٦، ١٨٢، ١٨٣، ٢٠٣، ٢١٢، ٢١٤، ٢٢٤، ٢٢٩، ٢٣١.

- الفاسد: ٩٦، ١٠١، ١٦٩.
- الفتح: ١٦٧.
- الفتوى (الفتاوى): ١٩، ٣٥، ٦٨، ٧٦، ٨٥، ٩٧، ١٠١، ١٠٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٦٦، ١٧١، ٢٢٠، ٢٣٦.
- فتاوى الصحابة: ٥٢.
- الفدية: ٢٠٢.
- الفرسخ (الفراسخ): ٢٦٣.
- الفَرْض: ١٦٠، ١٧٨، ٢١٨، ٢٢٦، ٢٣٠، ٢٤٧، ٢٨٢.
- الفرع (الفروع): ١٩، ٦٢، ٦٣، ٦٦، ٦٨، ٧٧، ١١٩، ١٢٠.
- الفرق بين الاتفاق والإجماع: ١٢٦.
- الفروق: ١٨.
- فساد الأخلاق: ١١٠.
- الفساد: ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ١١٢، ١٧٢، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣.
- فعل (أفعال) العباد: ٣٥.
- فعل (أفعال) المكلفين: ٣٥.
- فقد الدليل بعد الفحص: ١٢٥.
- الفقر: ١٥٨، ١٦٠.
- الفقيه (الفقهاء): ١٠، ١١، ١٧، ١٨، ١٩، ٣١، ٣٤، ٦٠، ٦٣، ٦٤، ٧٠، ٧٢، ٧٦، ٨٦، ٨٧، ٨٩، ٩٦.
- الفقهاء: ١٠١، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٨، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٣٢، ١٣٧، ١٤٣، ١٤٥، ١٥١، ١٥٩، ١٦١، ١٦٣، ١٦٤، ١٧٠، ١٧١، ١٧٥، ٢٢٠، ٢٦٥، ٢٧٢، ٢٨٣، ٢٨٤.
- فقهاء الصحابة: ١٦٨.

## ﴿ق﴾

- القواعد الشرعية: ١٠، ١١، ١٢، ٤٥.
- القرائن: ٣٨.
- القاتل: ١٦٠.
- القاضي (القضاة): ١٣، ٨٨، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١٢، ١٢٥، ٢٠٠، ٢٣٠، ٢٤٩.
- القاعدة (القواعد): ١٨، ١٩، ٣٠، ٤٣، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٥٥، ٦٠، ٦٢، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٧٢، ٧٤، ٧٨، ٨٠، ٩٥، ١٠٤.
- القانون (القوانين): ١٨، ١٩، ١٨، ٣٧، ٣٩، ٤٣، ٤٦، ٧٧، ٨٣.
- القبض: ٢٣٠.
- القِبلة: ١٠٠، ٢٥٢.
- القتل: ٧١، ٨٦، ١٤٣، ١٦٧، ٢٢٢، ٢٥١.
- القرآن: ١٨، ٣٢، ٣٣، ٣٩، ٤٣، ٤٩، ٦٧، ٧٢، ٧٧، ٧٨، ٩٧، ٩٣، ١٠٣، ١٠٤.
- القذف: ٨٨، ٢٣١، ٢٧٢، ٢٨١.
- القرابة: ٣٤، ١٠٣.
- القرض: ٩٦، ١١٣.
- القرعة: ١٢٤.
- القريب (الأقارب): ١٠٦، ١٥٩، ١٦٠.
- القسامة: ١١٣.
- القسط الثابت: ٢٣٦.
- القصاص: ٢٢٢، ٢٥٤، ٢٥٩، ٢٧٢.
- القصد: ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ١٧٤، ٢٤٣،
- القصر: ٢٦٤.
- القضاء: ٣٣، ٣٦، ٨٢، ٩٣، ١٠٢، ١٣٣، ١٧٠، ١٧١، ٢٧٧.
- قطع اليد في سرقة المال: ١٧٨.
- المؤمَّن له: ٢٣٥، ٢٣٦.

ـ المال (الأموال): ٢٩، ٣٩، ٥٥، ٧١، ٨٧، ١٠٤، ١١٠، ١١١، ١٤١، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٢، ١٧٤، ١٧٦، ٢٣٢، ٢٧٤.
ـ القطعي والظني: ٢٤، ١٥٤، ١٨٧.
ـ القمار: ١٤٨.
ـ القوامة: ١٥٧، ٢٥٩.
ـ قول الخلفاء الأربعة إذا اتفقوا: ١٢٦.
ـ قول الصحابي: ٦٣، ١٢٢، ١٢٦، ١٦٣.
ـ القياس: ١٧، ٣٥، ٦٣، ٦٦، ١٠٤، ١١٧، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٦، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٦٣، ١٧٩، ١٨٢، ١٩٠، ١٩٥، ٢٠١، ٢١٦، ٢٥٣، ٢٩٧، ٣٠٠.
ـ القياس الاقتراني والاستثنائي: ١٢٣.
ـ القياس عند الإمامية: ١٥٠.
ـ القيمة: ٢٤١.
ـ القيد (القيود): ٩٣، ٢٤٩.


﴿ك﴾


ـ كافر: ٤٧، ٩٨.
ـ الكفر: ٩٧.
ـ الكتابية (الكتابيات): ١٥٧.
ـ الكذب: ١٠٦، ١٩٤.
ـ الكراء: ١٥٧، ١٩٣.
ـ الكتاب (القرآن): ٣٢، ٣٣، ٣٩، ٤٣، ٤٥، ٦٣، ٦٤، ٦٧، ١٠٧، ١١٧، ١٢٠، ١٢٣، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٦، ١٥٢، ١٦٩، ٢٠١، ٢١٤، ٢٢٠، ٢٥٧، ٢٥٩، ٤٩٠.
ـ الكراهة: ١٤١، ٢٦٥، ٢٨٣.
ـ الكفاءة في الزواج: ١١٣، ١٦٩.
ـ الكفارة (الكفارات): ٢٦٢، ١٤٧، ٧٣، ٢٠٩.
ـ كونية الشريعة: ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٢٣٣.
ـ الكلي (الكليات): ١٤، ٣٥، ٣٩، ٦٢، ٦٦، ٦٧، ١١٠، ١٢١، ١٨٦.
ـ الكيل: ٢٣٠.


﴿ل﴾


ـ اللهو: ١١٩.
ـ اللقاح: ٢٤٨.
ـ اللقطة: ٩٦، ١٤١.


﴿م﴾


ـ المقاصد: ١٠، ٣٨، ٥٩.
ـ المسكين: ١٣.
ـ مرتدين: ٤٢.
ـ المؤاخاة: ١٤.
ـ المشروع: ٢٧.
ـ الممنوع: ٢٧، ١٢٩.
ـ الموسّع: ٦٣.
ـ المضيّق: ٦٣.
ـ المُعتَبر: ٦٣.
ـ المنافع: ١٤.
ـ المستحيل: ٣٢.
ـ محظور: ٩٤.
ـ المنطوق الصريح: ٦٦.
ـ المؤقت: ١٤٦.
ـ المستحدثات: ٣٢، ٣٣، ٦٦.
ـ المصالح الفردية: ٨٠.
ـ المصالح: ٢٨، ٣٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٦٠، ١٠٥، ١١٣، ١٢٦، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٩، ١٤٨، ١٦٩، ١٧١، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٤، ٢٠١، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٧٦.

- المفاسد: ٢٨، ١٠٥، ١١٩، ١٨٩، ٢٠١، ٢٢٥، ٢٧٣، ٢٧٦.
- المبادىء: ٤٣، ٦٤.
- المصادر: ٦٣.
- المجنون (المجانين): ٣٥.
- المؤذن: ٢٦٤.
- المؤسسات: ١٣، ٢٣١، ٢٣٩.
- المؤلفة قلوبهم: ١٣، ٢٩، ٥٢، ١٥٥، ١٥٧.
- المؤمّن: ٢٣٥.
- المانع: ٢٥٥.
- المباح: ٢٨، ٣٤، ٣٨، ٨٧، ٩٦، ٩٨، ١٠٤، ١٠٨، ١٢٢، ١٧٩، ٢٠٠.
- المبادلة: ٢٣٧.
- المباشرة: ١٤٢.
- المَبْلَغ: ٢٤٢.
- المتردية: ٢٥٨.
- المتعاقد (المتعاقدون): ٣٥".
- المتقابلية (المعاملة بالمثل): ١٢٨.
- المتكلمون: ١٨٣.
- المتواتر: ٧٥.
- المجازي: ٢٧.
- المجرم: ١٠٥.
- المجتهد (المجتهدون): ٢٧، ٧٣، ١٠٤، ١٠٥، ١١٨، ١٣٢، ١٣٧، ١٤٣، ١٤٨، ١٤١، ١٦٣، ١٨٣، ١٩٤، ٢٦٤.
- المجلس: ٢٣٩.
- مجلس العقد: ٢٤٠.
- المجني عليه: ٢٥٤.
- المحارب: ١٦٨.
- المحدود: ٩٤.
- المحكم: ٣٧.
- المحكمة: ١٠٢.
- المحرم (المحرمات): ٧٣، ١٣٢، ١٩٢.
- المخاطرة: ٢٣٧.
- مخالفة العرف على النصوص: ١٧٤.
- مخالفة القياس على العرف: ١٧٥.
- المداينة: ٢٢٧، ٨٨.
- المدين: ١٠٤.
- المزروعات: ٢٣٠.
- المذهب (المذاهب): ١٥، ١٦، ١٩، ٢٧، ٦٠، ٦٣، ٧٦، ٧٧، ٩٢، ٩٣، ١٠٦.
- المرابحة: ٧٢.
- مراعاة الخلاف: ٦٠.
- المرحلة (المراحل): ٢٦٣.
- المرض: ٧٦.
- مرض الوفاة: ١٩٠.
- المروءة في الشهادة: ١٧٤.
- المرونة: ٣٧، ٣٧، ٥٩، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٨١، ٦٥، ٦٦، ١٣٦، ١٨٤، ٢٥٩، ٢٦٠.
- المرويات: ٢٣٢.
- المزارعة: ٧١، ١٩٩.
- المسؤولية على حوادث السير: ٢٣٦.
- المسائل الجزئية: ٦٤.
- المساهم (المساهمون): ٢٤١.
- المساقاة: ٧٢.
- المسافة: ٢٦٣.
- المساواة: ٢٢٨.
- المستأمن: ٢٣٧، ١٨٨.
- المستجدات: ٩، ١٣، ١٤، ١٦، ١٩، ٤٥، ٤٨، ٧٨، ١٠٠، ١١٨، ١٤٤، ٢٠٨، ٢٢٣، ٢٢٤.

- المستحب: ٩٦، ٩٨، ١٣٨.
- المستغل: ٢٣٧.
- المستفيد: ٢٣٧.
- مسح الخف: ١٤٨.
- المسروق: ١٣٢.
- المشترك (المشتركون): ٢٣٦.
- المشتري: ١٩٧، ٢٣٩، ٢٤٠.
- المشرِّع: ١٣٨.
- المشقة: ١٠، ٦٧، ٦٩، ٧١، ١٥٨، ١٧٢، ٢١٤.
- المصادر الأصلية: ١٥، ١٦، ١١٧، ١٢٠، ١٢١، ١٣٠.
- المصادر الفرعية: ١٥، ١١٧، ١٢٠، ١٢١، ١٦٣.
- المصادر المقاصدية: ١٥، ١١٧، ١٢٠، ١٢١.
- المصلحة: ٩، ١٧، ٢٨، ٤٩، ٥٠، ٥٢، ٨٠، ٨٥، ٩١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٧، ١١٠، ١١٧، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٩، ١٥١، ١٥٧، ١٦٢، ١٦٥، ١٧٢، ١٧٩، ١٦٦، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢١٠، ٢١١، ٢١٧، ٢١٨، ٢٣٠، ٢٤٩، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٧٠، ٢٨٠، ٢٨٥، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٦، ٢٨٠.
- المصلحة التحسينية (الكمالية): ٢٧٢، ٢٨٨.
- المصالح الجماعية: ٢٣٢.
- المصلحة الحاجية: ٢٨٨، ٢٧٢.
- المصلحة الحقيقية: ١٩٢.
- المصالح الدنيوية: ٥٥.
- المصلحة الراجحة: ١٩٦.
- المصلحة الضرورية: ١٩٤، ٢٧٢، ٢٨٧.
- المصلحة الظنية: ٥٢.
- المصالح العامة: ٨٠، ٨٦، ٢٣٢.
- المصلحة القطعية: ١٩٢، ١٩٤.
- المصلحة الكلية: ٧٧، ١٩٤.
- المصلحة المعتبرة: ١٩٢.
- المصلحة المرسلة: ١٢٢، ١٢٦، ١٣٦، ١٧٣، ١٧٩، ٢١١.
- المصلحة الملغاة: ١٩٢.
- المصلحة الوهمية: ١٩٢.
- المصلِي: ٩٥، ٩٧.
- المطلق: ٦٦، ٩٠.
- المظَنَّة: ١٥٢.
- المعاملات: ١٩، ٢٧، ٣٣، ٤١، ٤٣، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٦٢، ٧٤، ٨٨، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٨، ١٤٨، ١٦٨، ١٧٢، ٢١١، ٢١٩، ٢٥٩.
- المعاهدة: ١٣٤.
- المعاوضات المالية: ٢٣٧.
- معقول المعنى: ٢٠٩، ١٤٦، ٢١٩.
- المغصوب: ٧١، ٨٨، ١١١.
- المفتي: ٦٨، ١٧٦.
- المفسدة: ٩٠، ٩٤، ١٠٥، ٢١٢، ١٨٦، ١٨٩، ٢٠١، ٢١٢، ٢٨٨، ٣٠٠.
- المفقود: ٢٠٠.
- مفهوم المخالفة: ٦٢، ١٣٦.
- مفهوم الشرط: ١٣٦.
- مفهوم الصفة: ١٣٦.
- مفهوم العدد: ١٣٦.

- مفهوم الغاية: ١٣٦.
- مفهوم الموافقة: ٦٦، ٣٥.
- المقادير: ٢٣١.
- المقامرة: ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٠.
- المقدرات: ٥٠، ١٢١، ١٢٦، ١٤٧، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٦٢.
- المقصد (المقاصد): ٩، ٢٤، ٢٥، ٥٠، ٣٨، ٣٩، ٥٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٨٥، ٩٥، ١٠١، ١٢٠، ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٥٥، ٢٦٧، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢.
- المقلدون: ١٧٥.
- المقيد: ٦٦.
- المكره: ٩٥، ١٠٦.
- المكروه: ٩٨، ١٠٨، ٢٨.
- المكيلات: ١٧٥.
- المكلف (المكلفون): ٣٤، ٥٠، ٨٤.
- الملك (الأملاك): ١٠٧، ٢٣١، ٢٤٠.
- الملكية (الملكيات): ١٦٢.
- الملكية الإقطاعية: ١٦٨.
- المناسِب المرسَل: ١٩٦.
- مناسك الحج: ١٣٧، ٢٨١.
- مناط الحكم: ١٠٤، ١٥٧.
- المنسوخ: ٢٨.
- المنصوص عليه: ٦٤، ٧٦، ١٤٥، ١٤٨.
- المنطق: ٨١.
- المنع: ٢٧، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٧، ١٤٦، ١٥١.
- منع الحمل: ٢٥٥.
- المنفعَة: ١١١، ١٢٦.
- الموت المريح: ٢٣٥.
- الموزونات: ١٧٥.
- الموقوذة: ٢٤٧.
- المهر: ١٠٦، ٢٨٩.
- الميتة: ١٣٤.
- الميراث (المواريث): ١١٢، ١٣٢، ٢٣٣، ٢٦٧.
- الميسر: ١٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨.
- الميقات: ٢٢.
- الميل (الأميال): ٢٦٣.

## ﴿ن﴾

- النائم: ٩٥.
- الناسي: ٩٥.
- النظّار: ١٠٧.
- النافلة: ٢٨٨.
- النبيذ: ١٤٦.
- النجس: ٩٩، ١٠٠.
- النجاسة: ١٨٦.
- النسل: ٣٩، ١٨٦، ٢٥٥، ٢٤٣، ٢٧٤.
- النسب: ١٤، ٢٣٣.
- النسخ: ١٢، ١٣، ٢٧، ٤٧، ٥٠، ١٤٣، ١٦١، ١٩٦، ٢٠٦، ٢٩٦.
- النسيئة: ٢٢٨.
- النصاب: ٣٤، ٢٠٢، ٢٣١، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٤.
- النصرة (التناصر): ١٦١.
- النص (النصوص): ١٠، ١١، ١٥، ٣٢، ٤٣، ٣٨، ٣٩، ٤٤، ٤٦، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٦٠، ٦٣، ٦٦، ٦٨، ٧٠، ٧١، ٧٤، ٨٢، ٨٧، ٩٣، ٩٥، ١٠٥، ١٠٨، ١٢٦، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٥، ١٦٣، ٢١٠.

ـ النص المتواتر: ٢٩٥، ٢٩٧.
ـ النصوص الظنية: ٥٩.
ـ نصوص الكتاب والسنة: ٢٢٨.
ـ النظائر والأشباه: ١٤٥، ١٧٣.
ـ نظرية العرف: ١٧٧.
ـ نظرية المصلحة: ١٧٧.
ـ النفع: ٢٥١.
ـ النفقة: ١٦٠.
ـ نفاذ (أو تنفيذ) الحكم: ١٠٦.
ـ نفي الحرج: ٢٣٣.
ـ نفي الحكم لنفي الدليل: ١٢٧.
ـ نقود: ٢٤١.
ـ نقل العضو وزراعة الأعضاء: ١٠، ٢٤٠.
ـ النكاح: ١٣، ٥٥، ١٣٢، ١٣٧، ١٨١، ١٩١.
ـ النكاح الصحيح: ٢٤٧.
ـ النهي: ٧٥، ٦٦، ١٠٣، ١٥٠، ١٦١، ١٦٦.
ـ النيابة: ١٠١، ١٥٦، ٢٤٤.
ـ النية: ٥٩، ٦٩، ٩٤، ٩٥، ٩٨، ٩٩، ١٣٢.

﴿و﴾

ـ الوقائع: ١١، ٣٠، ١٠٥، ١١٩، ١٢٠، ١٣١، ١٣٩، ١٩٠، ٢٦٨.
ـ الوتر: ١٢٢، ١٢٣.
ـ واجبة: ٣٤، ٥٠، ٥٥، ٩٦، ٢١٦.
ـ الوضع: ٣٤، ٣٨.
ـ الواجب: ١١، ٧١، ٨٨، ١٠١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٨، ١٣٩، ١٥٧، ١٦٣، ١٧٤، ٢٠٠.
ـ الوجوب: ٩٨، ١٣٦، ١٤٨، ١٥٢، ١٩٩، ٢١٥، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٦٧.
ـ الواقف: ١٩٩.
ـ الوحي الإلٓهي: ١٢، ٤١، ٤٩، ١٠٠، ١٥١.
ـ الوديعة: ٢٠٣.
ـ الورع: ١٠٢.
ـ الوزن: ٢٣٠.
ـ الوسيلة (الوسائل): ٨٥، ١١٢، ١٢٩، ١٣٩، ٢٠٠.
ـ الوسطية: ٢٣٣.
ـ الوطء الحرام: ٢٤٧.
ـ الوصف (الأوصاف): ٤٥.
ـ الوصف الظاهر المنضبط: ١٩١.
ـ الوصية: ١٠٤.
ـ الوضوء: ٣٤، ٧٣.
ـ الوفاء: ٢٢٨.
ـ وقت (أوقات) الصلاة والصوم: ٧٥، ٨٥، ١٠٠.
ـ الوقف: ١٠٤، ١٠٧، ١١١، ١١٢.
ـ الولاء: ١٠٣.
ـ الولاة: ١٣، ٣٨، ١١٠، ١١٩.
ـ الولاية: ٨٨، ١٠٢، ١١٠.
ـ ولي الأمر: ٨٢، ٩٤، ١١٢، ٢٤٢.

﴿هـ﴾

ـ الهدية: ١٠٩، ١١٠، ٢٥٤.
ـ الهلال (الأهلة): ١٠٨، ١٥٤.
ـ الهبة: ١٠٤، ١٣٨.

﴿ي﴾

ـ اليمين: ٨٩، ١٠٢.
ـ التيمم: ١١.
ـ اليانصيب: ٢٢٨.
ـ اليسر: ٧٣، ١٣٢، ٢٢٨.

# ٩ ـ فهرس المصطلحات القانونية


﴿أ﴾

ـ الإدارة: ١٣٣.

ـ الاقتصاد: ١٣٣.

ـ إقليمية القضاء: ٩٣.

ـ الأمر السلطاني: ٣١.

﴿ب﴾

ـ البنك (البنوك): ٧١.

﴿ت﴾

ـ التشريع الجنائي: ١٣٣.

ـ النظم التشريعية: ٩.

ـ التسلح العالمي: ٢٥٥.

ـ التنمية الاقتصادية: ٢٥٥.

ـ التشريعات الوضعية: ٧٦.

﴿ح﴾

ـ الحكّام: ٤٠، ١٠٢.

ـ الحاكم: ٢٤، ٢٩، ٦٤، ١٠٦.

ـ الحقوق المدنية: ٢٣٢.

ـ حقوق الإنسان: ٢٣٢.

﴿د﴾

ـ الديمقراطية: ١٠، ٣٨.

ـ الدستور (الدساتير): ٣٧، ٥٣، ٧٩، ٢٦٦.

ـ الدولة: ٣٨، ٩٤، ٩٣، ١٦٥، ٢٢٣.

﴿ر﴾

ـ رأسمالية: ٢٧٣.

ـ رجل (رجال) القانون: ٣٢.

ـ روح القانون: ٧٤.

﴿س﴾

ـ سيادة الشعب: ١٠.

ـ سيادة الدولة: ٩٤.

ـ النظم السياسية: ٩.

ـ السلطة (السلطات): ١٣، ٣٠، ١٠٦، ١١٢، ٢١٨، ٢٢٣.

ـ السياسة: ١٠، ١٥، ٣٥، ٥٠، ٦٤، ١٣٩.

ـ السيادة الشخصية: ٩٤.

﴿ش﴾

ـ الشريعة الإقليمية: ٧٦.

ـ الشرائع السماوية: ١٤، ١٥، ٣٢، ٦٢.

ـ الشرائع الوضعية: ١٤، ١٥، ٤٠، ٥٥، ٦٣.

ـ الشريعة العالمية: ٥٩.

﴿ع﴾

ـ العلاقات الدولية: ٢٣٢.
ـ العلامات التجارية: ٢٦٦.

﴿ق﴾

ـ القانون الإسلامي: ٤١.
ـ القانون الإلهي: ٧٨.
ـ القرارات السياسية: ١٩١.
ـ القانون (القوانين): ١٨، ١٩، ٣٧، ٣٩، ٤٣، ٤٦، ٦٢، ٧٧، ٧٨، ٨٣، ٩٤، ١١٨.
ـ القانون الدولي: ٤٦.
ـ القانون العام: ٢٥٦.
ـ القانون الفرضي: ٨٤.
ـ القانون الوضعي: ٧٩، ٩٦.

﴿ن﴾

ـ النظام العام: ٨٠.
ـ نظام سياسي شوري: ٤٦.
ـ نظم القضاء: ١١٩.
ـ نظام الحكم: ١٣٢.
ـ النظام البرلماني: ٢٣٢.
ـ النظام الدستوري: ٤٦.
ـ النظام (النُّظُم): ١٩، ١٨٨، ٢٢٠.
ـ النظام السياسي الثوري: ٤٠.
ـ النظام القانوني: ٤٠.

﴿م﴾

ـ المؤتمر القانوني الدولي: ٤٦.
ـ المؤتمر (المؤتمرات): ٤٦.
ـ المشرِّع (المشرّعون): ٤٠، ٤٦.

# ١٠ ـ فهرس المصادر والمراجع


﴿أ﴾

إبراهيم: أحمد شوقي.

١ ـ موقف القرآن من طفل الأنابيب، مجلة الوعي الإسلامي، ذو القعدة ١٣٩٨هـ/ أكتوبر ١٩٧٨م، ع. ١٦٧.

ابن إبراهيم: محمد.

٢ ـ الاجتهاد وقضايا العصر، دار التركي، تونس. د .ت، د .ط.

الحيل الفقهية في المعاملات المالية، الدار العربية للكتاب، د. م، ١٩٨٣، د. ط.

أحمد بن حنبل.

٣ ـ المسند، دار الدعوة، إستانبول، ١٩٨٧، د. ط.

أبو سنة: أحمد فهمي.

٤ ـ حكم نقل أجزاء الجسم، مجلة التضامن الإسلامي، ع١ ..

ابن الأثير: عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري (٦٣٠).

٥ ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الشعب، د .م، ١٩٧٠، د .ط.

٦ ـ الكامل في التاريخ، مكتبة إدارة الطباعة المنيرة، مصر، ١٣٥٦هـ، ط١ ..

ابن الأثير: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن المزري (٦٠٦).

٧ ـ النهاية في غريب الحديث، تحقيق: الطاهر أحمد الزاوي ـ محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، د .م، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م، ط١ ..

أردوغان: محمد.

٨ ـ السنة بين توازن العقل والنقل، منشورات وقف الإلهيات بجامعة مارمارا، إستانبول، ١٩٩٦، د .ط.

Erdogan, Mehmet, Yahiy Akl Dengesi Acisindan Sunnet, Ifau, Istanbul, 1996.

٩ ـ تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية، منشورات وقف كلية الإلهيات بجامعة مامارا، إستانبول، ١٩٩٤. ط٢ ..

Erdogan, Mehmet, Islam Hukukunda Ahkamin Degismesi, Ifau, Istanbul, 1994, 2, Baski.

الأسنوي: عبد الرحيم بن حسن الشافعي.

١٠ ـ أصول نهاية السول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي، المطبعة السلفية، القاهرة، د .ت، د .ط.

الأشقر: سليمان.

١١ ـ مقاصد المكلفين، مطبعة الإصلاح، لكويت، د. ت، د. ط.

أطفيش: محمد بن يوسف.

١٢ ـ شامل الأصل والفرع، المطبعة العلمية، عمان، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، د .ط.

آلتي قولاج: طيّار.

١٣ ـ بين الرؤية البصرية والرؤية الحسابية، مقالة في كتاب دراسات حول توحيد الأعياد والمواسم الدينية، الناشر، مجلة الهداية، تونس، ١٩٨١، د .ط.

الآمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي محمد.

١٤ ـ الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة المعارف، مصر، ١٣٣٢هـ/ ١٩١٤م، د .ط.

أمين: أحمد.

١٥ ـ ضحى الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د .م، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م، ط٥ ..

١٦ ـ فجر الإسلام، مطبعة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٢م، ط١٣ ..
أمين: حسين أحمد.
١٧ ـ حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، د .ط.

﴿ب﴾

الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي.
١٨ ـ فصول الأحكام، تحقيق: محمد أبو الأجفان، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥، د .ط.
١٩ ـ الحدود في الأصول، تحقيق: نزيه حماد، مطبعة الزعبي للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٣م، ط١ ..
٢٠ ـ المنتقى، شرح الموطأ، المغرب، ١٣٣١هـ، ط١ ..
البخاري: محمد بن إسماعيل.
٢١ ـ الجامع الصحيح، دار الدعوة، إستانبول، ١٩٨١م.
بدران: بدران أبو العينين.
٢٢ ـ أصول الفقه الإسلامي، مطبعة شباب الجامعة للطباعة، د .م، ١٩٨٤م، د .ط.
٢٣ ـ الشريعة الإسلامية، دار النجاح، الإسكندرية، ١٣٣٢هـ/ ١٩٧٢م، د .ط.
البرديسي: محمد زكرياء.
٢٤ ـ الحكم الإسلامي فيما لا نص فيه، الجمهورية العربية المتحدة، د .ت، د .ط.
بطيخ: عثمان.
٢٥ ـ التشريع الإسلامي ـ أسسه ومميزاته، النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، الجامعة التونسية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.

البغا: مصطفى ديب.
٢٦ ـ أثر الأدلة المختلف فيها (مصادر التشريع التبعية) في الفقه الإسلامي، دار الإمام البخاري، دمشق، د .ت، د .ط.
بكوش: يحيى محمد.
٢٧ ـ فقه الإمام جابر بن زيد، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، ط١ ..
البلاذري: أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر.
٢٨ ـ فتوح البلدان، تحقيق وشرح عبد الله أنيس الطباع ـ عمر أنيس الطباع، دار النشر للجامعيين، د .م، ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م، د .ط.
بلتاجي: محمد.
٢٩ ـ عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي، دار العروبة، الكويت، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، د .ط.
٣٠ ـ مناهج التشريع، مطابع جامعة الإمام، السعودية، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م، د .ط.
٣١ ـ منهج عمر بن الخطاب في التشريع، دار الفكر العربي، د .م، د .ت، د .ط.
البلقيني: إبراهيم محمد.
٣٢ ـ الميسر في أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، د .م، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، د .ط.
بنتام.
٣٣ ـ أصول التشريع، ترجمة: أحمد أفندي ـ فتحي زغلول، المطبعة الأميرية العامرة، القاهرة، ١٣٠٩هـ، ط١ ..
بوجينا غيانة تستشيجفسكا.
٣٤ ـ المكتب التجاري للطباعة والتوزيع، بيروت، ١٩٦٦م، ط١ ..
البوطي: محمد سعيد رمضان.
٣٥ ـ ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، المكتبة الأموية، دمشق، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م، ط١ ..

٣٦ ـ محاضرات في الفقه المقارن، دار الفكر، د .م، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، د .ط.

البهاري.

٣٧ ـ مسلم الثبوت، المطبعة الحسنية المصرية، مصر، د .ت، د .ط.

البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس.

٣٨ ـ كشاف القناع عن متن الإقناع، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، د .ط.

البهي: محمد.

٣٩ ـ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٣م، ط٦ ..

البهي: أحمد عبد المنعم ـ مصطفى: عبد الحليم علي الماجد ـ الخضراوي: محمد ـ الدهمة: محمد.

٤٠ ـ دراسات في فقه الكتاب والسنّة، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٦٥م، د .ط.

بيلمن: عمر نصوحي.

٤١ ـ قاموس الحقوق الشرعية والاصطلاحات الفقهية، منشورات بيلمن، إستانبول، د .ت، د .ط.

Omer Nasuhi Bilmen, Hukuk-u Islamiye ve Istilahat-i Fikhiyye Kamusu, Bilmen Yayinlari, Istanbul.

البيهقي: الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي.

٤٢ ـ السنن الكبرى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٥٤هـ، ط١ ..

## ﴿ت﴾

التارزي: مصطفى كمال.

٤٣ ـ دراسات في التشريع والحياة الإسلامية، مطبعة الشركة التونسية لفنون الرسم، د .ت، د .ط.

الترتوري: حسين مطاوع.

٤٤ ـ فقه الواقع، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، تموز ـ أغسطس ـ أيلول ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، المملكة العربية السعودية.

الترمذي: محمد بن عيسى.

٤٥ ـ السنن، دار الدعوة، إستانبول، ١٩٨١، د .ط.

تفاحة: أحمد زكي.

٤٦ ـ الإسلام عقيدة وشريعة، دار الكتاب اللبناني والمصري، بيروت، القاهرة، ١٩٨٣م، د .ط.

توانا: محمد موسى.

٤٧ ـ الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، مطبعة المدني، مصر، د .ت، د .ط.

ابن تيمية: أحمد.

٤٨ ـ السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الكتاب العربي، مصر، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م، ط٣ ..

٤٩ ـ الفتاوى، دار عالم الكتاب، الرياض، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، د .ط.

٥٠ ـ القواعد النورانية الفقهية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م، ط١ ..

٥١ ـ مختصر الفتاوى المصرية، جمع: بدر الدين أبو عبد الله محمد بن علي الحنبلي البعلي، مطبعة السنة المحمدية، د .ت، د .ط.




الجابري: محمد عابد.

٥٢ ـ وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي، مطبعة الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢، ط١ ..

جانان: إبراهيم.

٥٣ ـ شرح الكتب الستة، مطبعة جريدة الزمان، إستانبول، ١٩٩٥م، د .ط.

Ibrahim Canan? Kutub-i Sitte Serhi? Zaman Yayinlari? Istanbul, 1995.

الجرجاني: الشريف علي بن محمد.

٥٤ ـ التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ط٢ ..

الجرهزي: عبد الله بن سليمان الشافعي.

٥٥ ـ المواهب السنية شرح الفوائد البهية لأبي بكر الأهدل الشافعي، مطبعة مصطفى محمد، مصر، د .ط.

جريشه: علي.

٥٦ ـ أصول الشريعة الإسلامية (مضمونها وخصائصها)، مطبعة وهبة، د .م، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ط١ ..

ابن جزي: أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي.

٥٧ ـ القوانين الفقهية، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، ١٩٨٢، د .ط.

الجزيري: عبد الرحمن.

٥٨ ـ كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، د .ط.

الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي.

٥٩ ـ أحكام القرآن، المطبعة البهية، مصر، ١٣٤٧هـ، د .ط.

جعيط: محمد العزيز.

٦٠ ـ الفتاوى، تحقيق: محمد بن إبراهيم بوزغيبة، مركز الدراسات الإسلامية، القيروان، ١٩٩٤م، ط١ ..

ابن أبي جماعة: أبو علي الأحسن بن محمد السوسي.

٦١ ـ المطبعة العربية، الدار البيضاء، ١٣٥٤هـ، د .ط.

جودت: أحمد باشا.

٦٢ ـ مجلة الأحكام العدلية العثمانية، مطبعة شعاركو، د .م، د .ت، د .ط.

جولدسيهر: أجناس.

٦٣ ـ العقيدة والشريعة في الإسلام، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٤٦م، د .ط.

الجوهري: إسماعيل بن حماد.

٦٤ ـ الصحاح ـ تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي، مصر، د .ت، د .ط.

الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف.

٦٥ ـ البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، ١٤١٢هـ/١٩٨٣م، ط٣ ..

أبو جيب: سعدي.

٦٦ ـ القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ط٢ ..

الجيدي: عمر.

٦٧ ـ التشريع الإسلامي أصوله ومقاصده، مطبعة عكاظ، الدار البيضاء، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، د .ط.

الجيدي: عمر بن عبد الكريم.

٦٨ ـ العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومها لدى علماء المغرب، مطبعة فضالة، المغرب، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، د .ط.

(ح)

ابن الحاج.

٦٩ ـ المدخل، المطبعة المصرية، ١٣١٨هـ/١٩٢٩م، ط١ ..

الحبيب بالخوجة.

٧٠ ـ مرونة الشريعة الإسلامية وتطبيقها، مجلة الأمة، ربيع الأول، ١٤٠٦هـ.

ابن حاجب: أبو عمرو عثمان المقري.

٧١ ـ منتهى الوصول والأمل في علم الأصول والجدل، مطبعة الاتحاد، القاهرة، د .ت، د .ط.

حبيب: طه.

٧٢ ـ مقالة في اليانصيب، مجلة نور الإسلام (تصدرها مشيخة الأزهر الشريف)، مطبعة المعاهد الدينية، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٣م.
ابن حجر العسقلاني: شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي.
٧٣ ـ الإصابة في تمييز الصحابة، مطبعة المثنى، بيروت، ١٣٢٨هـ، ط ١.
٧٤ ـ فتح الباري، تخريج: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، د .ط.
الحجوي: محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي.
٧٥ ـ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار التراث، القاهرة، د .ت، د .ط.
حرب: علي.
٧٦ ـ نقد الحقيقة ـ النص والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٣م، ط١ ..
ابن حزم: أبو محمد علي بن حمد بن سعيد.
٧٧ ـ الإحكام في أصول الحكام، دار الآفاق الأدبية، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، د .ط.
٧٨ ـ ملخص إبطال القياس والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م، د .ط.
حسان: حسين حامد.
٧٩ ـ حكم الشريعة الإسلامية في عقود التأمين، دار الاعتصام، القاهرة، د .ت، د .ط.
٨٠ ـ نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، د .م، ١٩٧١م، د .ط.
حسب الله: علي.
٨١ ـ أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، مصر، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م، ط٣ ..
حسب الله: علي ـ شوري ـ بهنسي ـ حشد.

٨٢ ـ هدي الإسلام في مقر الدين الإسلامي، مطبعة مذكور، مصر، ١٩٦٥م، د .ط.
حسن: حسن إبراهيم.
٨٣ ـ تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي، مطبعة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٢، ط٢ ..
حسين: عبد الله علي.
٨٤ ـ المقارنات التشريعية بين القوانين الوضعية المدنية والتشريع الإسلامي ـ مقارنة بين فقه القانون الفرنسي ومذهب الإمام مالك، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٦٠هـ/١٩٤٧م، د .ط.
حسين: محمد الخضر.
٨٥ ـ رسائل الإصلاح ـ ٣، مطبعة القدس، القاهرة، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م، د .ط.
ابن حسين: محمد علي.
٨٦ ـ تهذيب الفروق والقواعد السنية في لأسرار الفقهية، دار إحياء الكتب العربية، مكة المكرمة، ١٣٤٦هـ، ط١ ..
الحصري: أحمد.
٨٧ ـ الفقه الإسلامي ـ المدخل والعبادات، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، د .ط.
الحكيم: محمد تقي.
٨٨ ـ المدخل إلى دراسة الفقه المقارن، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٣، د .ط.
حمزة: محمد.
٨٩ ـ دراسات الأحكام والنسخ في القرآن، دار قتيبة، د .م، د .ت، ط١ ..
الحنبلي: شاكر.
٩٠ ـ أصول الإجماع في الفقه الإسلامي، دار الفكر، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ط٢ ..

٩١ ـ أصول الفقه الإسلامي، د .م، ١٣٦٨هـ، ط١ ..
حوّى: سعيد.
٩٢ ـ الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، د .م، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ط٢ ..
الحوذاني: محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الحنبلي.
٩٣ ـ التمهيد في أصول الفقه، مفيد محمد أبو عمشة، دار المدني، مكة المكرمة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، ط١ ..
حيدبا مّات.
٩٤ ـ مجال الإسلام، تعريب: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، د .م، د .ت، د .ط.
حيدر: علي.
٩٥ ـ درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، مكتبة النهضة، بيروت، بغداد، د .ت، د .ط.



الخادمي: أبو سعيد.
٩٦ ـ منافع الدقائق في شرح مجامع الحقائق، استانبول، ١٣٠٥هـ، د. ط.
الخادمي: نور الدين.
٩٧ ـ الدليل عند الظاهرية، أطروحة مرقونة، المعهد العلى للشريعة بجامعة الزيتونية، تونس، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣م.
٩٨ ـ المصلحة المرسلة ـ حقيقتها وضوابطها، دار السنابل للثقافة والعلوم، تونس، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ط١ ..
ابن الخضر: مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله ـ ابن عبد السلام: شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم ـ بن عبد الحليم: تقي أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحراني، الحنبلي.
٩٩ ـ المسودّة في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، د .ط.

الخضري: محمد.
١٠٠ ـأصول الفقه، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م، د .ط.
الخطيب: محمد عجاج.
١٠١ ـأصول الحديث ـ علومه ومصطلحه، دار الفكر، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، ط٣ ..
الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (٤٠٣).
١٠٢ ـالفقيه والمتفقه، تصحيح: إسماعيل الأنصاري، دار إحياء السنة النبوية، د .م، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، د .ط.
خلاف: عبد الوهاب.
١٠٣ ـعلم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية، ط٨ ..
خلاف: عبد الوهاب.
١٠٤ ـمصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ط٣ ..
ابن خلدون: عبد الرحمن.
١٠٥ ـمقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٣م، د .ت.
ابن خلقان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر.
١٠٦ ـوفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د .ت، د .ط.
خليل: السيد أحمد.
١٠٧ ـفي التشريع الإسلامي، دار الثقافات، الإسكندرية، ١٩٦٧م، د .ط.
ابن خليل الطرابلسي: علاء الدين أبو الحسن علي الحنفي.
١٠٨ ـمعين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، المطبعة الميمية، مصر، ١٣٠٦هـ، د .ط.
الخن: مصطفى سعيد.

١٠٩ ـأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مكتبة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ط٣ ..

﴿د﴾

الدارقطني: الحافظ علي بن عمر.

١١٠ ـالسنن، عالم الكتاب، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م، ط٢ ..

أبو داود: سليمان بن أشعث السجستاني.

١١١ ـالسنن، دار الدعوة، استانبول، ١٩٨١، د .ط.

الدبوسي: أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى.

١١٢ ـتأسيس النظر، المطبعة الأدبية، مصر، د .ت، ط١ ..

١١٣ ـدراسة الشريعة الإسلامية (بلا مؤلف)، المطبعة التعاونية، ١٩٧٥م.

الدردير: أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد.

١١٤ ـالشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، تخريج: مصطفى كمال وصفي، دار المعارف، مصر، د .ت، د .ط.

الدريني: فتحي.

١١٥ ـأصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي، مطابع دار الكتب، د .م، ١٣٩٦ ـ ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧م، د .ط.

١١٦ ـالمناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، دار الرشيد، دمشق، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م، ط١ ..

ابن دقيق العيد.

١١٧ ـإحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، د .ت، د .ط.

١١٨ ـدليل الزكاة، بيت التمويل الكويتي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ط١ ..

الدهلوي: شاه ولي الله بن عبد الرحيم.

١١٩ ـالإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، مطابع شركة المطبوعات العلمية، مصر، ١٣٢٨هـ، د .ط.

١٢٠ ـرسالة عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، منشورات، شركة المطبوعات العلمية، مصر، ١٣٢٨هـ، د .ط.
١٢١ ـحجة الله البالغة، إدارة الطباعة المنيرة: د .م، ١٣٥٢هـ، ط١ ..
دميرجي: محسن.
١٢٢ ـحقيقة الوحي، مطبعة وقف الإلهيت بجامعة مارمرا، استانبول، ١٩٩٦م، د .ط.
Muhsin Demirci, Vahiy Gercegi, Ifav Yayinlari, Istanbul, 1996.
الدميني: حسين عزم الله.
١٢٣ ـالجناية بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، كلية الإسكندرية، د .م، ١٣٣٢هـ/ ١٩٧٢م، د .ط.
دونمز: إبراهيم كافي.
١٢٤ ـحكم إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة في الفقه الإسلامي، المجلة العلمية لوقف عزيز محمود خداي، استانبول، حزيران، ١٩٩٦م.
Ibrahim Kafi Donmez? Islam Hukuku'nda Modern Ile-Tisim Araclari ile Yapilan Akitler? Ilam? Istanbul, 1996.
دونمز: إبراهيم كافي.
١٢٥ ـنظرة جديدة إلى مكانة مفهوم العرف والعادة، مجلة العلوم الإسلامية بجامعة الأمير عبد القادر، شعبان، ١٤٠٦هـ، قسنطينة.
الدواليبي: معروف.
١٢٦ ـالمدخل إلى علم أصول الفقه، دار الكتاب الجديد، د .ت، ط٥ ..
الدينوري: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة.
١٢٧ ـعيون الأخبار، المطبعة المصرية العامة للطباعة، مصر، د .ت، د .ط.

﴿ذ﴾

الذهبي: محمد حسين.

١٢٨ ـالشريعة الإسلامية ـ دراسة مقارنة بين المذاهب الستة والجعفرية، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٨م، د .ط.



الراغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد.

١٢٩ ـالمفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، د .ت، د .ط.

الرافعي: مصطفى.

١٣٠ ـالإسلام ومشكلات العصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٢م، د .ط.

الربيعة: عبد العزيز بن عبد الرحمن بن علي.

١٣١ ـالسبب عند الأصوليين، جامعة الإمام، السعودية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٨٠م، د .ط.

ابن رجب: أبو الفرج عبد الرحمن الحنبلي.

١٣٢ ـالقواعد، دار المعرفة، بيروت، د .ت، د .ط.

الرحبي: عبد العزيز محمد.

١٣٣ ـفقه الملوك ومفتاح الرتاج المرصد على خزانة كتاب الخراج، تحقيق: أحمد عبيد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٣م، د .ط.

الرحيلي: رويع بن راجح.

١٣٤ ـ فقه عمر بن الخطاب موازناً بفقه أشهر المجتهدين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ، ط١ ..

الرزقي: محمد الطاهر.

١٣٥ ـالزمن عند علماء الفقه والأصول، مجلة جامعة الزيتونة، تونس، ١٤١٤ ـ ١٤١٥هـ، د .ط.

ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي.

١٣٦ ـالمقدمات والممهّدات لبيان ما اقتضته رسوم المدوّنة في الأحكام الشرعية والتحصيلات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق: محمد

حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ط١ ..

ابن رشد الحفيد: محمد القرطبي.

١٣٧ ـبداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، د .ط.

رضا: رشيد.

١٣٨ ـإثبات شهر رمضان وبحث العمل فيه وفي غيره بالحساب من ملتقى توحيد الأعياد، تونس، ١٩٨١م، منشورات مجلة الهداية، د .ط.

١٣٩ ـالفتاوى، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م، ط١ ..

الرضى: الشريف.

١٤٠ ـنهج البلاغة، تحقيق: محمد عبده، مؤسسة المعارف، بيروت، د .ت، د .ط.

﴿ز﴾

ابن زغيبة: عز الدين.

١٤١ ـالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، دار الصفوة، القاهرة، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ط١ ..

الزحيلي: وهبة.

١٤٢ ـالاجتهاد في الشريعة الإسلامية، منشورات جامعة الإمام، المملكة السعودية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، د .ط.

١٤٣ ـالفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ط٣ ..

١٤٤ ـنظرية الضرورة الشرعية، مكتبة الرسالة، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ط٣ ..

الزرقاء: أحمد.

١٤٥ ـالقواعد الفقهية.

الزرقاء: محمد مصطفى.

١٤٦ ـالاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها، دار القلم، دمشق، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ط١ ..

١٤٧ ـعقد التأمين، أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية، دمشق، ١٦ ـ ٢١ شوال ١٩٨٠، طبعت في القاهرة.
١٤٨ ـالفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، مطبعة الإنشاء، دمشق، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م، ط٩ ..
الزرقاني: محمد عبد العظيم.
١٤٩ ـمناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ط١ ..
الزركلي: خير الدين.
١٥٠ ـالأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، د .ت، د .ط.
أبو زهرة: محمد.
١٥١ ـابن تيمية حياته وعمره ـ آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، د .ت، د .ط.
١٥٢ ـأبو حنيفة، حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، د. ت، د. ط.
١٥٣ ـابن حزم، حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، د. م، د. ت، د. ط.
١٥٤ ـأصول الفقه، دار التبليغ، اسطنبول، د. ت، د. ط.
١٥٥ ـمحاضرات في مصادر الفقه الإسلامي، الكتاب والسنة، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م، د .ط.
١٥٦ ـموسوعة الفقه الإسلامي، الإشراف: محمد أبو زهرة جمعية الدراسات الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
الزنجاني: أبو المناقب شهاب الدين محمود بن أحمد.
١٥٧ ـتخريج الفروع على الأصول، تحقيق وتعليق: محمد أديب صالح، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م، د .ط.
زيد: مصطفى.

١٥٨ ـالمصلحة في التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي، دار القلم العربي، د .م، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٤م، ط١ .، د .ط.

زيدان: عبد الكريم.

١٥٩ ـأحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مكتبة القدس، مكتبة الرسالة، د .م، ١٩٨٢، د .ط.

١٦٠ ـمدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مكتبة القدس، مكتبة الرسالة، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م، ط٥ ..

الزيلعي: فخر الدين عثمان بن علي الحنفي.

١٦١ ـتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الميرية، مصر، ١٣١٣هـ، ط١ ..

١٦٢ ـنصب الراية لأحاديث الهداية، دار المأمون، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م، ط١ ..

﴿س﴾

السابق: السيد.

١٦٣ ـفقه السنة، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٧م، ط١ ..

السالمي: أبو محمد عبد الله بن حميد.

١٦٤ ـشرح طلعة الشمس، عمان، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ط٢ ..

السبكي: عبد الغني محمد ـ السايس: محمد علي ـ البربري: محمد يوسف.

١٦٥ ـتاريخ التشريع الإسلامي، مطبعة الاستقامة، د .م، ١٣٩٥هـ/ ١٩٤٦م، ط٣ ..

السبكي: أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي.

١٦٦ ـالفتاوى، مطبعة القدس، القاهرة، ١٣٥٦هـ، د. ط.

السرخسي: شمس الدين.

١٦٧ ـأصول الفقه، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتاب العربي، حيدر آباد، ١٣٧٢هـ، د .ط.

١٦٨ ـالمبسوط، مطبعة العادة، مصر، د. ت، د. ط.
ابن سعد: محمد.
١٦٩ ـالطبقات الكبرى، دار صادر، دار بيروت، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، د. ط.
السعدي: جميل بن خميس.
١٧٠ ـقاموس الشريعة، تحقيق: عبد الحفيظ شلبي، دار جريدة عمان، ١٩٨٣م، د .ط.
السعدي: عبد الرحمن بن ناصر.
١٧١ ـالفتاوى السعدية، المطبعة السعدية، الرياض، د .ط، د .ط.
سعيد: حميدة.
١٧٢ ـالتعارض بين الأدلة الشرعية ومناهج العلماء في التنسيق بينها، رسالة دكتوراه مرقونة، الجامعة التونسية، الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين.
سعيد: صبحي عبده.
١٧٣ ـالحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي، دار الفكر العربي، ١٩٨٥م، د .م، د .ط.
سعيد: فكرة.
١٧٤ ـثبات الأحكام الشرعية وتغيرها (رسالة مرقونة) جامعة الأمير عبد القادر، الجزائر، ١٩٩١ ـ ١٩٩٢.
السعيد: عبد العزيز بن عبد الرحمن.
١٧٥ ـالاجتهاد ورعاية المصلحة ودرء المفسدة في الشريعة الإسلامية، مطبعة جامعة الإمام، السعودية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، د .ط.
السفياني: عابد محمد.
١٧٦ ـمعالم طريقة السلف في أصول الفقه ـ الثبات والشمولية الإسلامية، مكتبة المنارة، مكة المكرمة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ط١ ..
أبو سليمان: عبد الوهاب إبراهيم.
١٧٧ ـالضرورة والحاجة في الفقه الإسلامي (في كتاب دراسات في الفقه

الإسلامي بالاشتراك مع علي: محمد إبراهيم أحمد)، مطبعة جامعة أم القرى، مكة المكرمة، د .ط.

السنهوري: عبد الرزاق.

١٧٨ ـمصادر الحق في الفقه الإسلامي، ١٩٥٩م، د .ط.

السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر.

١٧٩ ـالأشباه والنظائر في الفروع، مطبعة مصطفى محمد، مصر، د .ت، د .ط.

﴿ش﴾

الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد (٧٩٠).

١٨٠ ـالاعتصام، مطبعة مصطفى محمد، مصر، د. ت، د. ط.

١٨١ ـالفتاوى، تحقيق: محمد أبو الأجفان، مطبعة الاتحاد، د. م، د. ت، د. ط.

١٨٢ ـالموافقات في أصول الشريعة، شرح وتحقيق: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، د .ت، د .ط.

الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس.

١٨٣ ـالأم، دار الشعب، د. م، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، د .ط.

١٨٤ ـالرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ط٢ ..

شاكر: أحمد محمد.

١٨٥ ـالباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ بن كثير، دار التراث، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، د .ط.

الشتيوي: محمد بن علي.

١٨٦ ـالترجيح بين الخبار، أطروحة مرقونة، المعهد العلي للشريعة بجامعة الزيتونة، تونس، ١٤١٢ ـ ١٤١٣هـ/ ١٩٩١ ـ ١٩٩٢م.

الشرباصي، أحمد.

١٨٧ ـيسألونك في الدين والحياة، دار الجيل، بيروت، د .ت، د .ط.
شرف: محمد جلال.
١٨٨ ـنشأة الفكر السياسي وتطوّره في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٢م، د .ط.
شرف الدين: عبد العظيم.
١٨٩ ـتاريخ التشريع الإسلامي وأحكام الملكية والشفعة والعقد، نشرة جامعة قار يونس، د .م، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، د .ط.
الشرقاوي: محمد.
١٩٠ ـالتطور روح الشريعة الإسلامية، المطبعة العصرية، بيروت، د .ت، د .ط.
شعبان: زكي الدين.
١٩١ ـأصول الفقه الإسلامي، مطبعة الاستقامة، ١٣٩٥هـ/١٩٤٦م، ط٣ ..
الشعراوي: محمد متولي.
١٩٢ ـالفتاوى، تعليق: السيد الجميلي، دار العودة، بيروت، ١٩٨٣، د .ط.
الشعلان: إبراهيم عفان.
١٩٣ ـنظام مصرف الزكاة وتوزيع الغنائم في عصر عمر بن الخطاب، مطبعة الشعاع، الرياض، ١٤٠٢هـ، د .ط.
شقرون: أحمد.
١٩٤ ـالاجتهاد في الفقه والقانون، مجلة الأكاديمي، جمادى الثانية، ١٤١٢هـ/ ديجنبر ١٩٩١م، المغرب.
الشقفة: خالد بن عبد الله.
١٩٥ ـالدراسات الفقهية على مذهب الإمام الشافعي، دار السلام ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ط٢ ..
شلبي: أحمد.
١٩٦ ـالاقتصاد في الفكر الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،

١٩٨٣، د .ط.
١٩٧ ـالتشريع والقضاء في الفكر الإسلامي، مكتبة النهضة ن، القاهرة، ١٩٨٩، ط٤ ..
شلبي: محمد مصطفى.
١٩٨ ـأصول الفقه الإسلامي، الدار الجامعة، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ط٤ ..
١٩٩ ـالفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، مجلة الأزهر، ج: ٥٠، ع: ٦، القاهرة، ١٩٧٨.
٢٠٠ ـالمدخل في التعريف بالفقه الإسلامي و لقواعد الملكية والعقودية، دار النهضة العربية، د .ت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م، د .ط.
شلتوت: محمود، الإسلام عقيدة وشريعة.
٢٠١ ـدار الشروق، القاهرة، ١٩٧٤، د .ط.
٢٠٢ ـالفتاوى، دار القلم، د .ت، ط٢ ..
شمس الدين ع. : ابن قيم الجوزية.
٢٠٣ ـعصره ومنهجه وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف، مطبعة الكليات الأزهرية، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، ط٢ ..
شمس الدين: محمد مهدي.
٢٠٤ ـالعلمانية، دار التوجيه الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ط١ ..
الشوكاني: محمد بن علي بن محمد.
٢٠٥ ـإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٨هـ، ط١ ..
٢٠٦ ـالسيل الجرّار المتدفّق على حدائق الأزهار، تحقيق: قاسم غالب أحمد، دار الكتاب المصري، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م، د .ط.
٢٠٧ ـالقول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، دار الكتب اللبناني، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، د .ط.
٢٠٨ ـفتح القدير الجامع بين الرواية والدراية في علم التفسير، ط١ .، مطبعة

مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٤٩هـ.
٢٠٩ ـنيل الأوطار بشرح منتهى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار لابن تيمية، مطبعة مصطفى البابي، الطبعة الأخيرة، مصر، د .ت.
الشيباتي: طلعت.
٢١٠ ـتطوّر أنظمة الحكم (من بين محاضرات الموسم الثقافي) مطبعة حكومة الكويت، ١٣٧٧هـ/ ١٩٨٥م.
الشيرازي: أبو اسحاق إبراهيم بن يوسف الفيروزآبادي.
٢١١ ـالتبصرة في أصول الفقه، شرح وتحقيق: هيتو: محمد حسن، دار الفكر، د .ت، د .ط.

﴿ص﴾

الصالح: صبحي.
٢١٢ ـعلوم الحديث ومصطلحه، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م، ط٤ ..
٢١٣ ـمعالم الشريعة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م، ط٣ ..
صقر: عطية.
٢١٤ ـنقل الدم وتحريم الزواج، مجلة الوعي الإسلامي، صفر ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، ع: ١٤٦.
الصنعاني: شرف الدين الحسيني بن أحمد بن علي بن محمد بن ليمان بن صالح السيانمي الحيمي.
٢١٥ ـالروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٩٧هـ، د .ط.
الصنعاني: محمد بن إسماعيل.
٢١٦ ـسبل السلام شرح بلوغ المرام، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م، ط٤ ..

﴿ط﴾

الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي.

٢١٧ ـ النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ط١ ..

الطوفي: نجم الدين.

٢١٨ ـ رسالة في المصالح المرسلة، تعليق: جمال الدين القاسمي، المطبعة الأهلية، بيروت، ١٣٣٤هـ، ط١ ..

الطوسي: أبو جعفر محمد بن حسن بن علي.

٢١٩ ـ النهاية في مجرد الفقه والفتوى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ط.

طهماز: عبد الحميد محمود.

٢٢٠ ـ الحلال والحرام في سورة المائدة، دار القلم، دمشق، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ط١ ..

﴿ظ﴾

الظاهري: أبو عبد الرحمن بن عقيل.

٢٢١ ـ مسائل الهلال، دار الوطن، الرياض، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، د .ط.

﴿ع﴾

ابن عابدين: محمد أمين.

٢٢٢ ـ حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، مطبعة مصطفى البابي، ط٢ ..

٢٢٣ ـ مجموعة الرسائل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د .ت، د .ط.

ابن عاشور: محمد الطاهر.

٢٢٤ ـ أصول النظام الاجتماعي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، د .ط.

٢٢٥ ـ تحقيقات وأنظار في القرآن والسنّة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، ط١ ..

٢٢٦ ـمقاصد الشريعة الإسلامية، المطبعة الفنية، تونس، ١٣٦٦هـ/ ١٩٧٨م، د .ط.

٢٢٧ ـيسألونك عن الأهلة، ملتقى توحيد الأعياد، منشورات مجلة الهداية، تونس، ١٩٨١م، د .ط.

عامر: عبد العزيز.

٢٢٨ ـالتعزير في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م، ط٥ ..

العاني: محمد شفيق.

٢٢٩ ـالفقه الإسلامي ومشروع القانون المدني الموحد في البلاد العربية، مطبعة لجنة البيان العربي، د .م، د .ت، د .ط.

عبد البر: محمد زكي.

٢٣٠ ـتقنين أصول الفقه، دار التراث، القاهرة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ط١ ..

ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد.

٢٣١ ـالاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، مطبعة النهضة، مصر ـ القاهرة، د .ت، د .ط.

عبد الحميد: محسن.

٢٣٢ ـمنهج التغير الاجتماعي في الإسلام، مكتبة الرسالة، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، د .ت.

ابن عبد ربه: أحمد بن محمد الأندلسي.

٢٣٣ ـالعقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م، ط١ ..

عبد الرحمن: فاضل عبد الواحد.

٢٣٤ ـالأنموذج في أصول الفقه، مطبعة المعارف، بغداد، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ط١ ..

عبد الرازق: أبو بكر بن همام الصنعاني.

٢٣٥ ـالمصنّف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الكتب الإسلامي،

بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م. د .ط.
العبدلاوي: إدريس العلوي.
٢٣٦ ـأصول القانون، دار القلم، بيروت، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، ط١ ..
عباس: أحمد علي ـ حسني: عباس.
٢٣٧ ـالمختار في الدين الإسلامي، مطبعة المعارف، مصر، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م، د .ط.
عبد الله: علي أحمد.
٢٣٨ ـالتأمين ـ حكمه وما البديل عنه، بحوث المؤتمر الرابع للفقه المالكي، أبو ظبي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
عبد الهادي: أبو سريع محمد.
٢٣٩ ـأحكام الأطعمة والذّبائح في الفقه الإسلامي، ط٢ .، دار الجيل، بيروت، مكتب التراث الإسلامي، القاهرة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٦م، د .ط.
عبده، عيسى.
٢٤٠ ـالعقود الشرعية الحاكمة للمعاملات لمالية المعاصرة، دار الاعتصام، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، ط١ ..
عثمان: فتحي.
٢٤١ ـالفكر الإسلامي والتطوّر، دار البرق للنشر، تونس، ١٩٩٠م، ط١ ..
٢٤٢ ـالفكر القانوني الإسلامي في أصول الشريعة وتراث الفقه، مكتبة وهبة، د .ت، د .ط.
العثماني: عثمان.
٢٤٣ ـحول المصلحة في الفكر الإسلامي، سلسلة الآفاق الإسلامية، تونس، ١٩٩٣م، د .ط.
عجلاني: منير.
٢٤٤ ـعبقرية الإسلام في أصول الحكم، دار الكتاب الجديد، ١٩٦٥، ط٢ ..

العجلوني: إسماعيل بن محمد.
٢٤٥ ـكشف الخفاء ومزيل الألباس عمّا اشتهر من الناس، تصحيح وتعليق: أحمد القلاّش، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ط٣ ..
العجوز: أحمد محي الدين.
٢٤٦ ـمناهج الشريعة الإسلامية، مطبعة المعارف، لبنان، د .ت، د .ط.
العربي: بلحج.
٢٤٧ ـالمدخل لدراسة التشريع الإسلامي، المطبوعات الجامعية، الجزائر، د .ت، د .ط.
العزّ بن عبد السلام.
٢٤٨ ـقواعد الأحكام في مصالح الأنام، تعليق: سعد عبد الرؤوف، دار الشرق، القاهرة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، د .ط.
عسّاف: أحمد محمد.
٢٤٩ ـالحلال والحرام في الإسلام، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
العشماوي: محمد سعيد.
٢٥٠ ـأصول الشريعة، سينا للنشر، ١٩٩٢م، ط٣ ..
العسكري: أحمد عبد الحليم.
٢٥١ ـمن حقيبة المفتي، مطبعة مصر، د. ط.
عطيّة: عزّت علي عيد.
٢٥٢ ـالبلاغة، تحديدها وموقف الإسلام منها، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د .ت، د .ط.
عقلة: محمد.
٢٥٣ ـدراسات في الفقه المقارن، مكتبة الرسالة، عمّان، ١٩٨٣م، د .ط.
٢٥٤ ـعلوم القرآن، مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه، (بلا مؤلف) المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ط٢ ..
علي: سيد عوّاد.

٢٥٥ ـالحيل بين المشروع والممنوع، حولية الجامعة الإسلامية العالمية، جويلية ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، د .ط.

عليان: شوكت.

٢٥٦ ـالتأمين في الشريعة والقانون، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ط١ ..

ابن علي: أبو الحسين محمد.

٢٥٧ ـالمعتمد في أصول الفقه، دمشق، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، د .ط.

ابن العماد الحنبلي: أبو الفلاح عبد الحيّ.

٢٥٨ ـشذرات الذهب في أخبار من ذهب، مطبعة القدس، القاهرة، ١٣٥١هـ، د .ط.

عمارة: محمد.

٢٥٩ ـالإسلام وقضايا العصر، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٠م، ط١ ..

عمرو: محمد عبد العزيز.

٢٦٠ ـاللباس والزينة في الشريعة الإسلامية، مكتبة الرسالة، دار الفرقان، بيروت ـ عمان، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ط١ ..

العمري: نادية شريف.

٢٦١ ـالاجتهاد في الإسلام، مكتبة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ط١ ..

عودة: عبد القادر.

٢٦٢ ـالتشريع الجنائي الإسلامي، دار الكتاب العربي، بيروت، د .ت، د .ط.

العوضي: رفعت السيد.

٢٦٣ ـفي الاقتصاد الإسلامي، مطابع كتاب الأمة، قطر، ط١ ..

عويش.

٢٦٤ ـأحكام الإفتاء والاستفتاء، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، د .ط.

الغراب: محمود محمود.

٢٦٥ ـالفقه عند الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، مطبعة زيد بن ثابت،

دمشق، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، د .ط.

الغرياني: الصادق عبد الرحمن.

٢٦٦ ـالحكم الشرعي بين العقل والنقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٩، د .ط.

الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد.

٢٦٧ ـإحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، د .ط.

٢٦٨ ـشفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: أحمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م، د .ط.

٢٦٩ ـالمستصفى في علم الأصول، د .م، المطبعة الأميرية، ط١ .، ١٣٢٢هـ.

غزلون: عبد الكريم.

٢٧٠ ـوجوب وضع تقويم إسلامي (ملتقى توحيد الأعياد والمواسم) منشورات مجلة الهداية، تونس، ١٩٨١م، د .ط.

الغمراوي: محمد الزهري.

٢٧١ ـالسراج الوهاج على متن المنهاج للنووي، دار المعرفة، بيروت، د .ت، د .ط.

﴿ف﴾

أبو فارس: محمد عبد القادر.

٢٧٢ ـأحكام الذبائح في الإسلام، ط١ .، مطبعة المنار، الأردن، ١٤٠هـ ـ ١٩٨٠م، د .ط.

٢٧٣ ـالفتاوى.

مجلة الوعي الإسلامي، ع: ٢٣٠ صفر ١٤٠٦هـ/ نوفمبر ـ ديسمبر ١٩٨٣م.

٢٧٤ ـفتاوى الزكاة.

إعداد: بيت الزكاة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، د. ط.

٢٧٥ ـالفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية.
بيت التمويل الكويتي، ١٤٠٥ ـ ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦م، ط٢ ..
٢٧٦ ـالفتاوى الهندية.
المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ١٣١٠هـ، د. ط.
أبو الفتح: أحمد.
٢٧٧ ـكتاب المعاملات في الشريعة الإسلامية والقوانين المصرية، البسفور، مصر، ١٣٣٢هـ/١٩١٣م، ط١ ..
الفاسي: علال.
٢٧٨ ـدفاع عن الشريعة، مطبعة الرسالة، الرباط، ١٩٦٦م، د .ط.
٢٧٩ ـالعمل بالحساب الفلكي، ملتقى توحيد الأعياد، منشورات مجلة الهداية، تونس، ١٩٨١م، د .ط.
٢٨٠ ـمقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. دار الغرب الإسلامي، د .م، د .ت، د .ط.
فرج: محفوظ إبراهيم.
٢٨١ ـالعقوبة في التشريع الإسلامي، دار الاعتصام، القاهرة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، د .ط.
ابن فرحون: برهان الدين إبراهيم.
٢٨٢ ـتبصرة الحكام في أصول الأقضية ومنهج الأحكام، مصر، ١٣٠٢هـ، د .ط.
آل فوزان: صالح بن فوزان بن عبد الله.
٢٨٣ ـالإعلام بنقد كتاب الحلال والحرام، مطبعة الشعاع، الرياض، ١٣٩٨هـ، ط٣ ..
فيض الله: محمد فوزي.
٢٨٤ ـالتعريف بالفقه الإسلامي، دار التراث، الكويت، د .ت، د .ط.

﴿ق﴾

القاسم: عبد الرحمن عبد العزيز.
٢٨٥ ـالإسلام وتقنين الأحكام، د .م، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٧م، ط٢ ..
القاضي: صبحي عبد الحفيظ.
٢٨٦ ـقضايا معاصرة في الحضارة الإسلامية، دار الرائد العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ط١ ..
ابن قدامة: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد.
٢٨٧ ـالشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٨٢م، د .ط.
ابن قدامة: موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد، المغني.
٢٨٨ ـدار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٨٢م، د .ط.
٢٨٩ ـالقرآن الكريم.
قراءة عاصم، رواية حفص.
٢٩٠ ـقرارات مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي من دورته الأولى إلى الثامنة ١٣٩٨ ـ ١٤٠٥هـ.
٢٩١ ـقرارات مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، مجلة البحوث الإسلامية، السعودية ـ الرياض، د .ت، د .ط.
القرافي: شهاب الدين أبو العباس عبد الرحمن بن محمد أحمد بن إدريس.
٢٩٢ ـالإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات للقاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، د .ت، د .ط.
٢٩٣ ـالأمنية في إدراك النية، المطبعة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦م، د .ط.
٢٩٤ ـأنوار البروق في أنواع الفروق، دار إحياء الكتب العربية، مكة المكرمة، ١٣٤٦هـ، ط١ ..
٢٩٥ ـشرح تنقيح الفحول في الأصول، المطبعة التونسية، تونس، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٦م، د .ط.

قارمان: خير الدين.
٢٩٦ ـالتقليد والتجديد في الفقه الإسلامي. منشورات **ISAM**، استانبول، ١٩٩٦، د .ط.
Hayrededdin Karaman, Islam Hukuku'nda Gelenksellik ve Yenilik, Isam, Istanbul, 1996
٢٩٧ ـالفقه الإسلامي، منشورات أنصار استانول، ١٩٨٧م، د .ط.
Islam Hukuku, Ensar Yayinlari, Istanbul, 1987.
القرضاوي: يوسف.
٢٩٨ ـوجوب تطبيق الشريعة الإسلامية (محاضرة في المؤتمر) مطابع جامعة الإمام، السعودية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
٢٩٩ ـالحلال والحرام في الإسلام، بيروت، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ط٦ ..
٣٠٠ ـشريعة الإسلام، خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان، مطبعة الكتاب الإسلامي، بيروت ـ دمشق، د .ط.
٣٠١ ـفقه الزكاة، دار الإرشاد، بيروت، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٩م، ط١ ..
القرطبي: أبو عبد الله محمد الأنصاري.
٣٠٢ ـالجامع لأحكام القرآن، تصحيح: أحمد عبد الحليم البردوني، د .م، د .ت، ط٢ ..
قلعجي: محمد رواس.
٣٠٣ ـموسوعة فقه عمر بن الخطاب ـ عصره، حياته، دار النفائس ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ط٤ ..
قوجا: فرحات.
٣٠٤ ـالمصلحة المرسلة وتحقيق رأي الطوخي فيها، مجلة البحوث العلمية، لوقف عزيز محمود خدايي، حزيران، ١٩٨٦.
Ferhat Koca, Maslahat-i Mursele Ve Tufi' Nin Goruslerinin Degerlendirilmesi, Ilam, Haziran, 1986.
ابن قيم الجوزية: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب.

٣٠٥ ـإخبار أهل الرسوخ من الفقه والتحديث بمقدار المنسوخ من الحديث، مكتبة الكليات الزهرية، القاهرة، د .ت، د .ط.
٣٠٦ ـإعلام الموقعين عن رب العالمين، تعليق وتخريج: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، د .ط.
٣٠٧ ـالطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩١م، ط١ ..
كاتب جلبي: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني.
٣٠٨ ـكشف الظنون عن أسامي الكتاب والفنون، دار الفكر، د .م، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، د .ط.
الكاساني: علاء الدين أبو بكر بن مسعود.
٣٠٩ ـبدائع الصّنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب، بيروت، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، د .ط.
الكردي: أحمد الحجّي.
٣١٠ ـالبحوث في الفقه الإسلامي، دار المعارف للطباعة، ١٣٩٦ ـ ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧م، د .م.
٣١١ ـالمدخل الفقهي ـ القواعد الكلية، دار المعارف للطباعة، د .م، ١٣٣٩ ـ ١٤٠٠هـ، د .ط.
كفراوي: محمد عبد الرحيم.
٣١٢ ـإثبات الأهلية للشهور الهجرية القمرية ومواقيت الصلاة، ملتقى توحيد الأعياد، منشورات مجلّة الهداية، تونس ١٩٨١م، د .ط.
ابن كمال باشا.
٣١٣ ـرسالة في الاختلاف الذي ينشأ عن اختلاف العصر، المكتبة السليمانية، لا له لي، ٣٦٤٥، (مخطوط).
ابن اللحام: علي بن عبّاس بن شيبان.
٣١٤ ـالمختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق

مظهر بقا، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠، د .ط.
ابن ماجه: الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني.
٣١٥ ـالسنن، دار الدعوة، استانبول، ١٩٨١م، د. ط.
الإمام مالك بن أنس.
٣١٦ ـالموطّأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الدعوة، استانبول، ١٩٨١م، د .ط.
آل مبارك: أحمد بن عبد العزيز.
٣١٧ ـالفتاوى الفقهية المعزّزة بالأدلّة الأصلية والفرعية، شركة أبو ظبي للطباعة والنشر، د .ط.
متولّي: عبد الحميد.
٣١٨ ـالإسلام ونظام الحكم في الماركسية والديمقراطية الغربية، مطبعة المعارف، الإسكندرية، د .ت، د .ط.
٣١٩ ـمجلة مجمع الفقه الإسلامي لمنظّمة المؤتمر الإسلامي، جدّة.
٣٢٠ ـمجلة نور الإسلام.
مشيخة الأزهر الشريف، ١٣٥٢هـ/ ١٩٢٣م.
المحلي: جلال الدين ـ السيوطي: جلال الدين.
٣٢١ ـتفسير الجلالين، دار الجيل، بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، د .ط.
محمد: عباس حسني.
٣٢٢ ـالفقه الإسلامي ـ آفاقه وتطوّره، مطبعة الرابطة، مكة المكرّمة، ١٤١٤هـ، ط٢ ..
محمصاني: صبحي.
٣٢٣ ـالدعائم الخلقية الشرعية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٧٩هـ، ط٢ ..
٣٢٤ ـفلسفة التشريع الإسلامي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م، ط٣ ..
٣٢٥ ـالمبادىء الشرعية في الحجر والنفقات والمواريث والوصية في المذهب

الحنفي والتشريع اللبناني، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٤م، د .ط.
٣٢٦ ـمقدمة في إحياء علوم الشريعة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٢م، ط١ ..
آل محمود: عبد الله بن زيد.
٣٢٧ ـتوحيد أعياد المسلمين ومسائل أخرى، مؤسسة الرسالة، قطر، د .ط.
مدكور: سلام.
٣٢٨ ـمدخل الفقه الإسلامي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، د .ط.
٣٢٩ ـمناهج الاجتهاد، مطبعة جامعة الكويت، ط. سعادة، ١٩٧٧م.
المراغي: محمد مصطفى.
٣٣٠ ـالاجتهاد في الإسلام، مطبعة الغني للنشر، القاهرة، د .ت، د .ط.
المراغي: عبد الله مصطفى.
٣٣١ ـالتشريع الإسلامي لغير المسلمين، مطبعة الآداب، د .ط.
المراكشي: محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرزاق.
٣٣٢ ـالعذب الزلال في مباحث رؤية الهلال، تحقيق عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، د .م، د .ت، د .ط.
المشّاط: حسن بن محمد.
٣٣٣ ـالجواهر الثمينة في بيان أدلّة عالم المدينة، تحقيق: عبد الوهّاب بن إبراهيم أبو سليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ط٢ ..
المشهدي: عماد الدين محمد بن حمزة الطوسي.
٣٣٤ ـالوسيلة إلى نيل الفضيلة، تحقيق: عبد العظيم البكّار، النجف، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، د .ط.
المصري: عبد السميع.
٣٣٥ ـالتجارة في الإسلام، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، د .ت،

د .ط.
مصطفى: عبد الحكيم علي.
٣٣٦ ـصلاة الجمعة (في كتاب دراسات في فقه الكتاب والسنّة لمجموعة من الأساتذة) مطبعة المساجد، د .م، ١٩٦٥م، د .ط.
مغنية: محمد جواد.
٣٣٧ ـأصول الإثبات في فقه الجعفرية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٤م، ط١ ..
٣٣٨ ـفقه محمد جعفر الصادق، دار العلم الملايين، بيروت، ط١ ..
ملتقى توحيد الأعياد.
٣٣٩ ـلجنة الفتاوى بالجزائر، منشورات مجلّة الهداية، تونس، ١٩٨١م، د .ط.
منصور: علي علي.
٣٤٠ ـالمدخل للعلوم القانونية والفقه الإسلامي، بيروت، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، ط١ ..
ابن منظور: أبو الفضل، جمال الدين محمد بن مكرم.
٣٤١ ـلسان العرب، دار الفكر، بيروت، د .ت، د .ط.
المهدي: الوافي.
٣٤٢ ـالاجتهاد في الشريعة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ط١ ..
موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي.
٣٤٣ ـالمجلس العلمي للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٦هـ، د .ط.
٣٤٤ ـالموسوعة الفقهية.
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ط١ ..
الموسوي: عبد الحسين شريف.
٣٤٥ ـالنصّ والاجتهاد، مكتبة الأعلى للمطبوعات، بيروت، ١٣٨٦هـ/

١٩٦٦م، د .ط.
موسى: محمد يوسف.
٣٤٦ ـمحاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٥٥م، د .ط.
٣٤٧ ـمحاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي، أبو حنيفة النعمان ومذهبه في الفقه، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٦م، د .ط.
٣٤٨ ـالفقه الإسلامي، مدخل لدراسة نظام المعاملات، د .م، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م، ط٣ ..
الموصيلي: عبد الرحمن بن محمد بن مودود.
٣٤٩ ـالاختيار لتعليل المختار، دار الدعوة، استانبول، ١٩٨٤م، د .ط.
النبهان: محمد فاروق.
٣٥٠ ـالاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، دار الفكر، ١٩٧٠م، د .ط.
ابن النجّار: محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي.
٣٥١ ـشرح الكواكب المنيرة، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، د .ط.
النجفي: أبو القسم نجم الدين جعفر بن الحسن.
٣٥٢ ـشرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق وتعليق: عبد الحسين محمد علي، مطبعة الآداب، النجف، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، ط١ ..
النجفي: محمد حسين.
٣٥٣ ـجواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق وتعليق: عباس الفوجاني، مطبعة النجف، ١٩٨٣م، ط٦ ..
ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم.
٣٥٤ ـالأشباه والنّظائر، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ط١ ..

النّدوي: علي أحمد.
٣٥٥ ـالقواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، د .ط.
النسفي: نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد.
٣٥٦ ـطلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، تحقيق: خالد عبد الرحمن العسل، دار النفائس، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ط١ ..
النسائي: أحمد بن شعيب.
٣٥٧ ـالسنن، دار الدعوة، استانبول، ١٩٨١م، د .ط.
نصّار: محمد.
٣٥٨ ـدراسات في فقه الكتاب والسنّة، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٦٥م، د .ط.
النعيم: عبد العزيز علي.
٣٥٩ ـأصول الأحكام الشرعية ومبادىء علم الأنظمة، دار الاتّحاد العربي للطباعة، د .م، ط١ ..
النمر: عبد المنعم.
٣٦٠ ـالسنّة والتشريع، دار الكتب الإسلامية، مصر، د .ت، د .ط.
النملة: عبد الكريم بن محمد.
٣٦١ ـإثبات العقوبات بالقياس، مطبعة الرشد، الرياض، ١٤١٠هـ، ط١ ..
النورسي: بديع الزمان سعيد.
٣٦٢ ـالكلمات، منشورات يه ني، آسيا، استانبول، د .ت، د .ط.
النووي: محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف.
٣٦٣ ـالأذكار المنتخبة من كلام سيّد الأبرار ﷺ، المكتبة الثقافية، بيروت، د .ت، د .ط.
٣٦٤ ـالفتاوى، تحقيق: محمد الحجّار، دار السلام، د .م، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ط٤ ..
النيفر: محمد الطاهر.
٣٦٥ ـأصول الفقه، دار بوسلامة للطباعة، تونس، د .ت، د .ط.

الهريدي: عبد العال.

٣٦٦ ـتحديد أوائل الشهور القمرية وتوحيد مواعيد الصوم والأعياد (ملتقى توحيد الأعياد)، منشورات مجلّة الهداية، تونس، ١٩٨١م، د.ط.

هيتو: محمد حسن.

٣٦٧ ـالوجيز في أصول التشريع الإسلامي، مكتبة الرسالة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ط٣..

الهيثمي: الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر.

٣٦٨ ـمجمع الزوائد ومنع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، د.ط.

ياسين: محمد نعيم.

٣٦٩ ـأحكام الإجهاض، مجلة الشّريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

يازير: الماليلي محمد حمدي.

٣٧٠ ـتفسير الدين الحقّ ولسان القرآن، مطبعة جريدة الزمان، استانبول، د.ت، د.ط.

Elmalili Hamdi Yazir, Hak Dini Kuran Dili, Zaman Gazetesi Yayinlari, Istanbul.

أبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم الأنصاري.

٣٧١ ـالردّ على سير الأوزاعي، تعليق: أبو الوفاء الأفغاني، الناشر: لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد، د.ت، د.ط.

٣٧٢ ـكتاب الخراج، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٣٦هـ، ط٥..

# ١١ ـ فهرس المواضيع


**المقدمة** . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ٩
أهمية الموضوع . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ١٠
تحديد البحث والأهداف . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ١١
المنهج . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ١٥
صعوبات الموضوع . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ١٦
نقد المصادر والمراجع . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ١٦
**المدخل: الشريعة الإسلامية بين الثبات والتغيّر** . . . . . . . . . . ٢١، ٢٣
١ ـ مفهوم الشريعة الإسلامية وتغيّر الأحكام . . . . . . . . . . ٢٤
١ ـ الشريعة الإسلامية . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ٢٤
٢ ـ التغيّر . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ٢٧
٣ ـ التطوّر . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ٢٩
٤ ـ التجديد . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ٣١
٥ ـ الأحكام . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ٣٣
٢ ـ الثبات والتغيّر من خصائص الشريعة الإسلامية . . . . . . . . . ٣٦
١ ـ ثبات الشريعة الإسلامية . . . . . . . . . . . . . . . . . ٣٦
أ ـ الخاصية الإلهية . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ٣٨
ب ـ الخاصية الكمالية . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ٤٢
ج ـ الخاصية الأبدية . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ٤٦
٢ ـ تغيّر الشريعة الإسلامية . . . . . . . . . . . . . . . . . ٤٨

أ ـ أصحاب الإفراط .................... ٤٩
ب ـ أصحاب التفريط .................... ٥٠
ج ـ أصحاب الاعتدال .................... ٥٢
٣ ـ غاية الشريعة الإسلامية بناء المجتمع الإسلامي .......... ٥٤
**الباب الأول: موجبات التغيّر في الشريعة الإسلامية .......... ٥٩، ٦٠**
الفصل الأول: العوامل الذاتية في تغيّر الأحكام الشرعية .......... ٦٢
المبحث الأول: المرونة .................... ٦٢
المطلب الأول: المصادر .................... ٦٣
المطلب الثاني: الأحكام .................... ٦٣
المطلب الثالث: القواعد الشرعية .................... ٦٥
١ ـ القواعد الأصولية .................... ٦٦
٢ ـ القواعد الفقهية .................... ٦٦
المبحث الثاني: التيسير .................... ٧٠
المبحث الثالث: اعتبار المقاصد .................... ٧٤
المبحث الرابع: كونية الشريعة .................... ٧٦
الفصل الثاني: العوامل الموضوعية في تغيّر الأحكام الشرعية ..... ٨٢
المبحث الأول: الزمان .................... ٨٢
المبحث الثاني: المكان .................... ٨٣
المطلب الأول: البيئة .................... ٨٣
المطلب الثاني: حرمة المكان .................... ٨٦
المطلب الثالث: دار الإسلام ودار الحرب .................... ٨٦
المبحث الثالث: النية .................... ٩٤
المبحث الرابع: تغيّر ماهية الأشياء .................... ٩٩
المبحث الخامس: العلوم والتكنولوجيا .................... ١٠٠
المبحث السادس: الأخلاق .................... ١٠١
المطلب الأول: فساد الأخلاق .................... ١٠١

المطلب الثاني: سمو الأخلاق ........................ ١١٢
**الباب الثاني: تأصيل التغيّر في الشريعة الإسلامية** ............ ١١٧
الفصل الأول: المصادر الأصلية .................. ١٣١
المبحث الأول: الكتاب ......................... ١٣١
المبحث الثاني: السنة ......................... ١٣٦
المبحث الثالث: الإجماع ........................ ١٤٢
المبحث الرابع: القياس ......................... ١٤٥
الفصل الثاني: المصادر الفرعية .................. ١٦٣
المبحث الأول: رأي الصحابي ..................... ١٦٣
المبحث الثاني: العرف ..........................
المبحث الثالث: الاتصحاب ....................... ١٧٨
المبحث الرابع: شرع من قبلنا ..................... ١٨٠
الفصل الثالث: المصادر المقاصدية ................ ١٨٢
المبحث الأول: الاستحسان ....................... ١٨٢
المبحث الثاني: المصلحة ........................ ١٨٥
المبحث الثالث: الذريعة ........................ ٢٠٠
**الباب الثالث: تطبيق التغيّر في الشريعة الإسلامية وضوابطه** ........ ٢٠٧
الفصل الأول: تطبيق التغيّر في الأحكام الشرعية ........... ٢٠٩
المبحث الأول: العبادات ........................ ٢٠٩
المبحث الثاني: المعاملات ....................... ٢١٩
المبحث الثالث: المستجدات ...................... ٢٢٣
المطلب الأول: المستجدات الاقتصادية ............... ٢٢٦
١ ـ التأمين ............................... ٢٢٦
٢ ـ اليانصيب .............................. ٢٢٨
٣ ـ سوق الأوراق النقدية والبضائع (البورصة) ........ ٢٢٩
٤ ـ زكاة أوراق البنكنوت (Banknot) وأسهم الشركات

والسندات ........................ ٢٣١
المطلب الثاني: المستجدات الطبية .............. ٢٣٣
١ ـ التلقيح الصناعي وطفل الأنابيب ............ ٢٣٣
٢ ـ الموت المريح .................. ٢٣٥
٣ ـ إسقاط الحمل .................. ٢٣٥
٤ ـ الحقن والصيام .................. ٢٣٧
٥ ـ تلقيح الزوجة من ماء زوجها الميت .......... ٢٣٧
٦ ـ جراحات التجميل .................. ٢٣٨
٧ ـ تشريح الموتى .................. ٢٣٨
٨ ـ تحويل الجنس .................. ٢٣٩
٩ ـ نقل العضو وزراعة الأعضاء .............. ٢٤٠
١٠ ـ تحديد النسل وتنظيمه .................. ٢٤٣
المطلب الثالث: المستجدّات التكنولوجية .............. ٢٤٥
١ ـ الواسطات الجديدة للذبح .............. ٢٤٥
١ ـ الصعق الكهربائي .................. ٢٤٥
٢ ـ إماتة الحيوان بغاز ثاني أكسيد الكربون ........ ٢٤٦
٣ ـ الطريقة الإنجليزية .................. ٢٤٦
٤ ـ طرق التخدير .................. ٢٤٦
٥ ـ ضرب الرأس بمسدّس .................. ٢٤٧
٢ ـ اللحوم المحفوظة في العلب .............. ٢٤٧
٣ ـ صيد البندقية .................. ٢٤٧
٤ ـ الصورة .................. ٢٤٨
٥ ـ وسائل الإعلام .................. ٢٥٠
٦ ـ مكبّر الصوت .................. ٢٥٠
٧ ـ الأخبار البرقية .................. ٢٥١
٨ ـ السفر .................. ٢٥١

٩ ـ الصلاة في وسائل النقل الجديدة ............. ٢٥٢
١٠ ـ الصوم والأوكسيجين الصنعي ............ ٢٥٣
١١ ـ استعمال الأوراق المكتوبة بالعربية ........... ٢٥٣
المطلب الرابع: المسائل الأخرى من المستجدّات ....... ٢٤٥
١ ـ التصفيق ..................... ٢٥٤
٢ ـ هدايا الجرائد .................. ٢٥٤
٣ ـ الحقوق المعنوية ................. ٢٥٤
٤ ـ التدخين ..................... ٢٥٥
الفصل الثاني: ضوابط التغيّر في الأحكام الشرعية .......... ٢٥٧
المبحث الأول: علوية النصّ في الأحكام الشرعية ......... ٢٦٣
المبحث الثاني: اعتبار المقاصد في الأحكام الشرعية ........ ٢٦٩
المبحث الثالث: مراعاة مراتب التعليل في الأحكام الشرعية .. ٢٧٨
الخاتمة ........................... ٢٨٧
الفهارس .......................... ٢٩٣
١ ـ فهرس الآيات .................... ٢٩٥
٢ ـ فهرس الأحاديث .................. ٣٠٢
٣ ـ فهرس الآثار .................... ٣٠٧
٤ ـ فهرس الأعلام ................... ٣١٠
٥ ـ فهرس الجماعات والقبائل .............. ٣١٤
٦ ـ فهرس الأماكن والبلدان ............... ٣١٧
٧ ـ فهرس القواعد ................... ٣١٩
٨ ـ فهرس المصطلحات الفقهية والأصولية والمقاصدية ..... ٣٢١
٩ ـ فهرس المصطلحات القانونية ............. ٣٣٩
١٠ ـ فهرس المصادر والمراجع .............. ٣٤١
١١ ـ فهرس المواضيع .................. ٣٨٠

# هذا الكتاب

إن الإخلاد إلى الجمود ورفض كل جديد أو الاستكانة إلى الحلول المستوردة بعيدا عن الشريعة يعدّ تخاذلا وعجزا يتحمل وزره أهل الحل والعقد والعلماء، لأن شريعة الله لم تعجز في الماضي ولن تعجز في الحاضر والمستقبل على معالجة قضايا العصر إذ تحمل في طيات نصوصها وقواعدها الأصولية والفقهية الحلول المناسبة لكل جديد والسبيل إلى معالجة قضايا العالم الإسلامي المستجدة عن طريق الاجتهاد الذي هو " طوق نجاة العقل المسلم".

وفي هذا المجال يتساءل الناس أي اجتهاد نريد ؟

- هل نريد اجتهادا مزيفا يسعى إلى إضفاء سمة الشرعية والإسلامية على النظم والمشاريع التي تخدم مصالح الغرب وتمكنه من تحقيق مخططاته الاستغلالية في العالم الإسلامي كما ينادي بذلك "وليم كليفورد " ؟

أم اجتهادا تبريريا لواقع الناس الذي يصدر سندا شرعيا باسم المرونة والتطور لما يحدثونه من أعمال تبعا لأهوائهم وشهواتهم. أي تطويع الشريعة لرغبات الناس ؟

أم الاجتهاد الذي ينادي به التغريبيون العلمانيون والمتمثل في إخضاع النص الديني لتصورات القارئ والمفسر لمفاهيمه وأفكاره ولقراءاته المعاصرة، فيأخذ من شاء بما يشاء منها وصولا إلى تمييع الشريعة من أحكام الدين، مرة بدعوى تاريخية نصوصه التي تجاوزها الزمن، وأخرى بدعوى ارتباط أحكامه بأسباب النزول التي هي في نظرهم الأعور مؤقتة ، محلية وخاصة ينتهي مفعولها بانتهاء تلك الأسباب ؟

ثم أي النصوص قابل للاجتهاد وإعمال النظر ؟ وإذا سلمنا بقابلية هذه النصوص للاجتهاد ! ألا يتعارض مع المقولة الشائعة " لا اجتهاد مع النص " ؟